汉译世界学术名著丛书

哲学史教程

上卷

〔德〕文德尔班 著

商务印书馆

汉译世界学术名著丛书

哲学史教程

下卷

〔德〕文德尔班 著

商务印书馆

汉译世界学术名著丛书

哲学史教程

——特别关于哲学问题和哲学概念的形成和发展

上卷

〔德〕文德尔班 著

罗达仁 译



商务印书馆

1997年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲学史教程

——特别关于哲学问题和哲学概念的形成和发展

下卷

〔德〕文德尔班 著

罗达仁 译



商务印书馆

1997年·北京

汉译世界学术名著丛书
哲 学 史 教 程
上 卷
〔德〕文德尔班 著
罗达仁 译
责任编辑 徐奕春

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街36号 邮政编码100710）
新华书店总店北京发行所发行
民 族 印 刷 厂 印 刷
ISBN 7-100-02297-5/B・340

1987年4月第1版　　开本850×1168 1/32
1997年2月北京第5次印刷　　字数311千
印数5 000册　　印张14 5/8 插页2
（60克纸本）定价：21.30元

汉译世界学术名著丛书

哲学史教程

下 卷

〔德〕文德尔班 著

罗达仁 译

责任编辑 徐奕春

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号 邮政编码100710）

新华书店总店北京发行所发行

民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-02343-2/B·350

1993年10月第1版　　开本 850×1168 1/32

1997年2月北京第4次印刷　　字数 354千

印数 5 000册　　印张 16 5/8 插页 2

（60克纸本）定价：23.40元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1986 年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1987 年 2 月

目　录

第二篇 希腊化-罗马哲学

第三篇 中世纪哲学

目　录

第四篇　文艺复兴时期的哲学

第五篇　启蒙运动时期的哲学

第六篇 德国哲学

第七篇 十九世纪哲学

出 版 说 明

本书作者威廉·文德尔班(Wilhelm Windelband, 1848—1915)是德国著名新康德主义哲学家,1848 年生于波茨坦,曾于耶拿、柏林和戈丁根等大学学习,受教于费希尔和洛采,后历任苏黎世、弗赖堡、施特拉斯堡和海德尔堡大学教授,是新康德主义弗赖堡学派的创始人。除本书外,其主要著作还有:«序曲»(1884)、«哲学概论»(1914)等。

«哲学史教程»是文德尔班的一部颇有影响的哲学史著作。这部著作用新康德主义观点系统地阐述了以往的哲学体系及其发展史,特别是哲学问题和哲学概念的形成和发展史,对于研究西方哲学史以及文德尔班本人的哲学思想,很有参考价值。

此书 1892 年初版,原版为德文; 1948 年由海因茨·海姆塞特修订,出第十四版。1893 年由詹姆斯·H.塔夫茨译成英文; 英译本于 1901 年出第二版。中译本据德文第十四版译出,并据英文第二版作了校订,分上、下两卷出版。

作 者 序

这本书的开头篇章在两年前就发表了。经过多次令人不快的延误和干扰之后，此书终于完成，与读者见面了。

读者不可将此书和纲要之类混淆起来。纲要之类的书有时很可能就是从一般哲学史的讲稿中整理出来的。我现在献给读者的是一部严肃的**教科书**。在这本书里，我打算全面而精炼地描述欧洲哲学种种观念的演变，其目的在于表明：我们现在对宇宙和人生作科学的理解和判断所依据的原理原则，在历史发展过程中，由于什么动机，为人们所领悟并发展起来。

这个目的决定了这本书的整个形式。据此，我们研究的文史依据和传记、文献资料都必然地限制在最小范围，选材也只限于能为进一步钻研的读者获得最丰富的原始资料而开辟道路。哲学家本人的论述，也只有在那些论述能提供在思想上有持久价值的论证或基本原理时，才扼要地加以引证。除此之外，作者为了支持某一种与众不同的见解，也偶尔引用了原著一些段落。选材总着眼于个别思想家所提出的既新颖而又富有成果的东西；而对于那些纯属于个人的思想倾向，虽然作为学术研究确有可取之处，但不能引起哲学兴味者，最多也不过略略提及而已。

正如甚至连这种阐述的外部形式也表明的那样，着重点就放在从哲学的观点看最有份量的东西的发展上，即放在**问题和概念**

的历史上。我的主要目的就是将这发展理解为连贯的、相互关联的整体。我们关于宇宙和人生的理论产生于各种思想路线，而这些思想路线在历史上的相互交织便是我研究的特定的对象。我确信这个问题要得到解决不能靠先天的逻辑结构，而只能靠对事实作全面的、毫无偏见的调查研究。如果说，在此书的阐述中，看起来古代部分占去了全书相当大的篇幅，这是基于这种信念：如对人类理智的现实作历史性的了解，那么，用希腊精神从自然界和人生的具体现实中所获得的种种概念来陶冶锻炼，就要比自此以后所有人们思考过的东西更为重要——康德哲学除外。

任务这样确定了，就必须割爱；关于这点，没有人比我更为难过了。对哲学的历史发展作纯粹主题的处理，就不容许对哲学家的品格作同他们的真实价值相称的深刻描述。这只有当在概念的结合和转化过程中他们的品格可以作为原因因素而起积极作用时才可能触及。为了有利于更好地深入洞察心灵发展过程内在联系的必然性，在此不得不牺牲推动哲学发展的伟大人物的个人风格中的艺术魅力，不得不牺牲赋予学术讲演以及赋予哲学史更广泛的阐述的特殊技巧的艺术魅力。

最后，我想在此向我的同事，汉森博士，表达我由衷的感激；他不仅为我提供了部分论据，而且还编了主题索引，因而从本质上提高了本书的效用。

威廉·文德尔班

于施特拉斯堡，1891年11月

作者第二版序

我的《哲学史教程》一书发行数量很大，但在两年多前就已销售完了，与此同时，还出了英文、俄文译本，进一步扩大了这版本的利用。这不禁使我认为我对这个学科的新的处理填补了实际存在的空白，还认为我所引荐的纲领式的批判方法原则上得到了赞许。因此，在准备出此书的新版本时，我就让此书的主要轮廓原封不动，同时更加审慎地修改明显需要修改的地方和满足某些特殊的要求。

在修改方面，对某些特殊问题我作出改正、压缩和补充，这些都是力求反映目前研究现状的教科书所必不可少的，并在书中利用了自第一版出版以来出现过的文献。由于材料的大量压缩，文章有时难于领会了；我在许多地方有意把一些长句打散，间或还省略了次要的东西，以使文笔更加流畅，易懂。

此书的读者曾表示希望我更加广泛地注意哲学家的品格和私人关系。在第一版的序言中我已认识到这种要求是正确的，但由于我这本书的特殊计划和必要的范围的限制，因而没能满足这种要求。这次，在我工作的可能范围内，我尽量满足了这种要求，简明扼要地刻画了最主要的思想家。

此外，还认真考虑了对十九世纪哲学家作更详尽的处理的愿望。原来这个课题只占很少篇幅，现在扩大到原来的三倍。我

希望，虽然难免不挂一漏万，但仍有可能对哲学的发展作从古到今相当全面的鸟瞰，这也是对一部思想史不得不提出的要求。

最后，我重订了主题索引；我希望，我这个联系正文而扩大了的主题索引可以起到一本哲学史词典的作用；这是我这部书的第二个显著特点，一部系统的、批判的类型的参考书的特点。

由于所有这些扩充，这部书的篇幅大大地增加了。在此，我向我尊敬的出版家，希伯克博士，表示我最衷心的感激，感激他为使这些重要的修改成为可能而作出的热忱的响应。

威廉·文德尔班

于施特拉斯堡　1900年9月

绪　　论

1

第一节　哲学名称和哲学概念

R. 赫姆论文《哲学》(*Philosophie*)，载于埃尔希和格雨伯尔主编《百科全书》第24卷第三部 (Ersch und Grüber's Encyclopädie, III. Abth., Bd. 24)。

W. 文德尔班《序曲》(*Praeludien*, 1884 年，弗赖堡因布赖斯高，德文版)，第1页起。

〔A. 瑟斯论文《哲学》，载于《大英百科全书》(*Philosophy* in *Enc. Brit.*)。〕

〔G. T. 莱德《哲学入门》(*Introduction to Philosophy*), 1891年，纽约英文版。〕

所谓哲学，按照现在习惯的理解，是对宇宙观和人生观一般问题的科学论述。个别哲学家，根据他们开始工作时所依据的前提以及在工作中所取得的结论，力求把这种共有的不明确的观念改变为较确切的定义①；但有些定义分歧太大，以至没有统一意见，甚至在这门科学的概念里的共同因素也似乎看不见了。而且即使上述较普遍的涵义本身也是将希腊人有关哲学一词的原始意义作了某种限制和改造的，——这种限制和改造是在西方人的理智生活和精神生活的整个发展过程中形成的，并将以同样方式继续发展下去。

① 在雨伯威格-海因策《哲学史大纲》第一章第一节(Ueberweg-Heinze, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, I. §1.)中有详细的引证。〔雨伯威格《哲学史》英译本，G. S. 摩利士译，1871 年纽约版。〕

1 现在我们仍可认出，φιλοσοφεῖν 和 φιλοσοφία 两词在文献中① 初次出现时，它们简单而不确切的涵义是“追求智慧”，而在苏格拉底以后的文献中，特别是在柏拉图和亚里士多德学派中，“哲学”一词获得了明确的意义，根据这个意义，“哲学”指的恰恰是德语“Wissenschaft”〔科学〕②。按照这个涵义，一般哲学③指的是我们认识“现存”事物的井井有条的思想工作，而个别“哲学”指的是特殊科学，在这些特殊科学里我们要研究和认识的是现存事物的个别领域④。

同“哲学”一词的上述第一种**理论意义**很早就结合在一起的是 2 第二种**理论意义**。希腊哲学发展到一定阶段，原始的宗教意识和伦理意识便进入分崩离析的过程中。这不仅使有关人的天职和使命问题变得愈来愈有必要作科学的调查研究(参阅后面第一篇第二章)，而且使有关正当的生活行为的教导成为首要目标，最终成为哲学或科学的主要内容。因此，希腊化时期的哲学便获得了基

① 希罗多德 I. 30 和 50 (Herodotus，希腊历史学家，纪元前约 484 至 425 年。——译者)；修昔的底斯，II. 40 (Thucydides，雅典历史学家，纪元前约 471 至 400 年。——译者)；甚至也经常出现在柏拉图作品中，如《申辩篇》29；《李西斯篇》218 A；《筵话篇》202 Eff.

② 这个众所周知的概念比英语、法语的“science”，范围广泛得多。〔在英译本中，“science”(科学)与“scientific”(科学的)两词用于这种更广泛的意义上。“natural science”(自然科学)一词则用于通常单独用“science”(科学)一词时所指的更狭窄的意义。如能提醒初学者，哲学和科学思想是一个东西，而自然科学不是科学的全体，可能是有好处的。〕

③ 见柏拉图《理想国》480 B；和亚里士多德《形而上学》VI. 1，1026 a 18。

④ 见柏拉图《泰阿泰德篇》143 D。亚里士多德将有关“存在本身”的理念(即以后所谓的形而上学)当作“第一哲学”，以别于其他哲学，并进而区分理论“哲学”与实践“哲学”。在一段文章(《形而上学》I. b，987 a 29)中，他将复数形式 φιλοσοφίαι 也用在历史上先后连续的各种不同科学体系，正如我们谈到康德、费希特、黑格尔等的种种哲学一样。

于科学原则的生活艺术的实践意义① ——智者派和苏格拉底早已为这种涵义开辟了道路。

这种变化的结果,纯理论的兴趣就过渡到特殊的"哲学",有些特殊"哲学"就取得了它们所研究的特殊对象的名称(或者是历史的,或者是自然科学的),而数学和医学更加顽强地保持着它们从一开始就具有的对于一般科学的独立性②。然而哲学的名称总依附于那些科学的企图——企图从人类知识最普遍的结论中获得指导生活的信念,此种企图最后在(新柏拉图主义所作出的)努力中达到高峰,他们企图从这样的哲学中去创造新的宗教以代替已经过时的旧的宗教③。

最初,当古代科学遗产作为欧洲各国民族理智生活的决定力量而进入欧洲文化时,这些关系很少变化。中世纪所称的哲学的内容和任务与近古所持的概念完全一致④。然而,由于发现宗教在某种意义上已完成了哲学的任务,哲学的涵义就经受着本质的变化。因为,宗教也一样,不仅提供了作为指导个人生活规律的确定信念,而且与此相联,还提供了对整个现实总的理论观点;由于基督教教义完全是在古代哲学的影响下创立的,因此那种理论观点就更具有哲学性质。在这种形势下,在基督教教义绵亘不断的

① 参阅在塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》XI. 169中伊壁鸠鲁的定义;另方面参阅在塞涅卡《书信集》89中的定义。

② 参阅下面第一篇。

③ 比如普罗克洛喜欢把哲学称为神学。

④ 比如,参阅 Augustine, *Solil.*〔《独白》〕I. 7; conf.〔《忏悔录》〕V. 7; Scotus Erigena, *De Div. Prædest.*〔《论神的预定说》〕I. 1(Migne, 358); Anselm, *Proslog.*〔《前论》〕, cap. 1(Migne, I. 227); Abelard, *Introd. in Theol.*〔《神学概论》〕II. 3; Raymundus Lullus, *De Quinque Sap.* 8。

统治时期，留给哲学的最多不过是一个婢女的地位，一个**科学地奠定、发展和捍卫教义**的婢女的地位。但是哲学也因此与神学在方法上对立起来；因为神学依靠神灵的启示去宣教的东西而哲学却利用人类知识去获取、去阐述①。

但是这种关系不可避免的结局是，思想越不受教会的束缚，哲学就越更独立地着手解决哲学和宗教共有的问题。哲学从阐述、捍卫教义过渡到对教义进行批判，最后完全摆脱宗教的影响，力图从它认为它自己所具有的人类理性和人类经验的“自然之光”的源泉里推论出自己的学说②。就这样，哲学与神学在方法上的对立，逐渐发展到在本质上的对立；而作为“世俗哲学”③的近代哲学把自己摆在与基督教教义完全对立的立场④。这种关系虽然外貌上斑驳陆离，从缠绵的依附变化到激烈的冲突，但是“哲学”的职责总仍然是古代所规定的，即从科学的洞见中提供宇宙观和人生观的理论基础；关于这点，宗教已不能满足这种需求，至少不能单独满

① Thomas Aquinas, *Summa Theol.*〔《神学大全》〕I. 32, 1; *Contr. Gent.*〔《反异教大全》〕I. 8 f., II. 1 ff.; Duns Scotus, *Op. Ox.*〔《牛津论著》〕I. 3, qu. 4; Durand de Pourçain, *In Sent, Prol*, qu. 8; Raymundus of Sabunde, *Theol. Natur. Prooem.*〔《自然神学导言》〕

② Laur. Valla, *Dialect. Disp.*〔《反亚里士多德的辩证法》〕III. 9; B. Telesio, *De Nat. Rer. Prooem*〔《论物性》导言〕; Fr. Bacon, *De Augm*〔《增进科学论》〕, III. 1 (Works, Spedding, I. 539=III. 336); Taurellus, *Philos. Triumph.*〔《哲学的胜利》〕I. 1; Paracelsus, *Paragr.* (ed. Huser) II. 23 f.; G. Bruno, *Della Causa*〔《论原因、本原和一》〕, etc. IV. 107 (Lagarde, I. 272); Hobbes, *De Corpor.*〔《论形体》〕I. (Works, Molesworth, I. 2 and 6 f.).

③ 德文原文为“Weltweisheit”，或译现世哲学。指不带宗教色彩的哲理。——译者

④ 对此有独特的释义：一方面，见哥德希德《全部世俗哲学的基本原理》(1756年莱比锡版，第97页起)；另方面，见《百科全书》中“哲学”条(第25卷，第632页起)。

足这种需求。十八世纪的哲学象希腊哲学一样，确信它能胜任这项任务，并认为它的权利和义务是向人们阐明事物真相，并从这种认识的高度去处理个人生活和社会生活。

处在这种自信状态中的哲学被**康德**震撼了。康德论证了：要在个别科学之外或在个别科学之上对宇宙作哲学的(即形而上学的)理解是不可能的;从而又一次限制了哲学的概念和任务；因为在这次弃权之后，**哲学作为一门特殊科学**，其领域便缩小到只限于**理性对其自身的批判活动**了。**康德**就是从这种理性的自我批判中获得了他的果断的灼见；这理性的自我批判必然系统地扩展到认识以外的其他活动中去。与此相联的是**康德**[①]所谓的哲学的宇宙的概念——哲学在生活实践方面的使命。

的确，这种新的显然也是最后的哲学概念绝不是立刻就得到了普遍承认的。情况倒是这样：十九世纪庞杂众多的哲学运动没有不重复早期的哲学形式的，而且"形而上学需要"[②]的蓬勃发展，在一个时期，甚至带回了一种倾向，把人类一切知识都放进哲学之中，又将哲学当作包罗万象的科学。

2　鉴于"哲学"一词的涵义在时间的进程中变化多端，从**历史的比较中要想获得哲学的普遍概念**似乎是不现实的。根据这种目的提出来的概念，没有一个适用于所有自称为哲学的思维活动的结构[③]。有些类型的学说，片面强调理论的实践意义；在这样情　4

① *Kr. der reinen Vernunft*〔«纯粹理性批判»〕,Ak. III,542 f.

② A. Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorslellung*〔«世界之为意志和表象»〕,Bd. II,cap. 17.

③ 我们在此不必批判种种特殊概念，只要举出一些人们在企图作这种不可能之事时所表现出的分歧很大的程式就行了。比如，只要比较一下，厄尔德曼(Erdmann)、

况下，即使将哲学置于有更普遍意义的“科学”概念之下，也是成问题的①。我们更不可以规定被认作特殊科学的哲学的对象和形式为普遍有效的。因为除开早期的，或者后来又流行的，关于哲学是普遍的科学②这种观点以外，企图限制哲学概念的途径也是多种多样的。开始，自然科学问题几乎是引起哲学兴趣的唯一对象，后来很长一段时间，自然科学问题又包括在哲学范围之内，直到现代才同哲学分离。另方面，大多数哲学体系一直不把历史当作对象，只在较晚一些时期，在个别情况下，历史才作为哲学研究的对象。并且，人们通常总在形而上学理论③中去探索哲学的核心，但我们发现，形而上学理论在历史的转折点不是被推在一边，就是被宣布为完全不可能④；并且如果有时强调了哲学对个人和社会的实践意义是哲学真正的本质，那么相反地，一种纯理论的观点高傲地扬弃了这样一种〔卑微的〕公益活动⑤。

再从另一方面看，有人曾宣称，哲学同其他科学处理同一对象，但意义不同，处理的方法也不同。可是，这种特定的形式特征也没有历史的普遍性。如果说，只有追求历史方法是所有哲学不变的

雨伯威格(Überweg)、库诺·费希尔(Kuno Fischer)、策勒(Zeller)等人的作品的导言。这些概念规定只有在哲学史利用这些概念就可产生它们所表现的效果时，才适用；然而并不适用于哲学家本人表现出的意图。

① 近古多数哲学家就是如此。

② 关于沃尔夫，参阅他的《逻辑学》(第29节起)。

③ 在马克思以前的哲学中，所谓形而上学指的是解释经验以外的问题的学说。——译者

④ 当哲学单独作为“认识科学”时尤其如此。例如，参阅W.汉密尔顿在里德著作里的注释(II.808)。在法国人中，十八世纪末、本世纪(十九世纪)初，哲学＝人类悟性分析(*analyse de l'entendement humain*)。

⑤ 例如，普罗提诺。

特征，那么人们不会反对这种说法：这样公认的历史方法并不存在。然而，这绝不是这样一种情况，即：许多哲学家把其他学科的方法，比如数学的方法或者研究自然的方法运用于他们的科学①，而另外一些哲学家则在处理他们的问题时又毫不利用科学的方法，把哲学活动看作类似于天才的艺术创作。

3　从这些情况出发也说明了这样一种事实：**哲学对于其他科学之间没有一种亘古不变的固定关系**。在哲学表现为总体科学(Gesamtwissenschaft)的地方，其他科学便只表现为彼此界限大致分明的哲学组成部分②。另一方面，如果哲学的任务被指定为从普遍意义来理解各门特殊科学的成果，并将它们协调融合成为综合的宇宙知识，那么其结果就会发生特别复杂的关系：首先，哲学依赖于在特殊科学中所获得的知识现状——这种依赖性主要表现在各个科学的卓越成就促进了哲学的发展③；其次，如果哲学参与特殊科学的活动，就会产生相反的作用。这种互相作用是一种促进或者还是一种妨碍，这就取决于下面这种情况：有时哲学处理包括在特殊科学中的问题时，哲学运用它更广阔的远见和趋于统一的倾向性，为解决问题贡献出有价值的因素④；但在另一些时候，哲学表现为因循抄袭，在此时，如哲学得到的是与科学相同的结论，哲学就显得无用，如哲学还希图提供与科学不同的结论，哲学就显得危险了⑤。

5

① 笛卡儿和培根就如此。
② 如在黑格尔体系中就如此。
③ 如天文学影响早期的希腊哲学，力学影响早期的近代哲学。
④ 十九世纪的新教神学与德国哲学就处在这种关系中。
⑤ 比如自然科学与谢林的自然哲学的对立。

从上所述，进一步明确了，**哲学对于其他文化活动的关系**并不比哲学对各门科学的关系更不密切。因为从宗教、伦理、艺术各种生活而来的概念，从政治生活和社会生活而来的概念，与从科学研究中得出的结论一道，一股脑儿地拥进带有形而上学倾向的哲学所欲形成的宇宙观念中来，而理性的价值规定(Wertbestimmungen)和判断标准还更强烈地要求在那种观念中取得地位，那种观念愈益成为哲学实践意义的基础，这种要求就愈益强烈。除人类理智的真知灼见以外，人类的信念和理想就以这种方式也在哲学中得到表现。如果认为这些信念和理想就因而取得科学知识的形式(这种看法往往是错误的)，那么那些信念和理想就可能从中在某些情况下受到有价值的阐明和改造。因此，哲学对一般文化的关系不但是“受”的关系，而且还是“给”的关系。

在此，考虑一下哲学所经历的**外部形势和社会关系**的变化，不无趣味。可以认为，从一开始，也许除了少数例外(苏格拉底)，人们都在关着门的学院里钻研科学①。这些学院即使在晚一点时期，也具有宗教的清规戒律的社团形式②；这个事实由于所有希腊司法机关都带有宗教性质，还不可能只凭这点就证实了这些学院的宗教根源。但是希腊科学直接从宗教观念中制订出自己的内容，在好些哲学流派中宗教偶像崇拜的某些迹象准确无误地表现出来③，这些情况说明：很可能科学社团起源于宗教结社(秘密宗教仪式)，并继

6

① 迪耳斯《论希腊泰古哲学流派》(*Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen*, 载于纪念策勒哲学论文集，莱比锡，1887年德文版)，第241页起。

② v. Wilamowitz-Möllendorf, *Antigonos von Karystos* [《卡里斯脱斯的安提贡诺》](Philol. Stud. IV. Berlin, 1881. pp. 263 ff.).

③ 众所周知，毕达哥拉斯学派提供了这方面的显著的范例；在柏拉图学园中也足够明显地表现出对阿波罗神的崇拜的赞赏。普福来德雷(Edwund Pfleiderer)最近还力求把明显孤立的赫拉克利特拉来同秘密的宗教仪式联系起来(E. 普福来德雷《爱非斯的赫拉克利特》，1886年，柏林德文版)。

续与之保持某种联系。但科学活动已经发展到完全独立时，这些联系就消逝了，纯科学学派作为人们自由联合的组织建立起来了，在这些组织中，在有影响的人物的指导下，人们共同分担研究、阐述、捍卫和论战等工作①，同时在生活行为的共同理想中他们保持着道德的联系。

在希腊化和罗马时期，随着更广阔的生活关系的出现，这些社团就自然而然地解体了。我们经常碰见一些作家，特别是在罗马人中，他们以纯个人的方式活跃于哲学界；他们既不是学派成员，也不是职业教师，如象西塞罗、塞涅卡、马尔库斯·奥勒留。只是到了古代的末期，学派之间的联系才又更加紧密起来，比如新毕达哥拉斯主义和新柏拉图主义。

在罗马民族和日耳曼民族中，事情的发展同古代也没有什么不同之处。中世纪的科学也随着基督教文明而出现。科学在修道院附属学校里占有席位，而最早促使科学走向独立发展道路的还是带有宗教色彩的问题。在科学中也曾一度出现过各种宗教派别的对立，如天主教多米尼克教派与弗兰西斯教派之间的对立；甚至那些后来逐渐发展为大学的更自由的科学团体里，最初也有宗教背景和教会的烙印②。因此，大学里的这种行会哲学（*Zünftige Philosophie*）很少摆脱基督教教义的影响，这种情况一直延续到十八世纪的新教大学，在这些新教大学的创建和发展中，教会利益和宗教利益占有首要的地位。

另一方面，在近代时期开始时取得独立的"世俗哲学"，其特点是，创立和拥护它的完全不是学派中人物，而是世俗生活中人物。游方和尚，国家大臣，贵族，剥夺了公民权的犹太人，有学问的外交家，独立的文学家，新闻工作者——所有这些便是近代哲学的奠基人。因此他们的作品的外部形式不是采取教科书或学术辩论的形式，而是采取自由的文学创作——小品文的形式。

直到十八世纪后半叶，哲学才又变成集体活动，回到大学里来定居了。此事首先发生在德国。德国大学逐渐发展起来的独立性提供了最有利的条件，

① 参阅 H. Usener, *Ueber die Organisationder wissenschaftlichen Arbeit im Alterthum*〔《论古代科学工作组织》〕(Preuss. Jahrb., Jahrg. LIII., 1884. pp. 1 ff.), and E. Heitz, *Die Philosophenschulen Athens*〔《雅典哲学学派》〕(Deutsche Revue, 1884. pp. 326 ff.)。

② 参阅G. Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten*〔《德国大学史》〕, I. pp. 98 ff. (Stuttg, 1888)。

师生间相互交换富有成果的意见也对哲学发展有益①。这种情况从德国蔓延到苏格兰、英格兰、法国和意大利。总之，可以说，在十九世纪，哲学的活动中心基本上只有在大学里才可找到②。

7 最后，值得简略地谈一谈的是**各民族在哲学发展中的作用**。哲学同所有欧洲文化的发展一样——希腊人创造了它。哲学的原始结构，由于希腊人的创造性活动，直到今天仍然是科学的基础的基础。使用希腊语的各混杂民族和罗马民族后来所补进古代的东西，一般说来，并没有超过希腊哲学的特殊形式和希腊哲学在实践中的应用。只有在这实践活动转变为宗教性质时（参阅下面第二篇第二章），我们才找到本质上崭新的东西，这本质上崭新的东西是从调和罗马帝国各民族间的分歧而得来的。中世纪的科学文化，由于普遍使用了拉丁语，也是国际性的。就是因为有了近代哲学，各特殊民族的特性才开始表现出决定性的影响。当中世纪的经院哲学在西班牙和葡萄牙顽固地独立地维护其传统的时候，意大利人、德国人、英国人和法国人就发动了首次的新科学运动；这次新科学运动在德国古典哲学时期达到了高峰。同这四民族比较，其他民族几乎全处在被动的地位，只在更近的时期，在瑞典人中才能看出某些独立性。

第二节 哲学史

在时间的进程中，哲学问题和哲学内容所呈现的性质愈复杂，就愈会产生这样的一个问题：既然思维的产物既复杂，种类又繁多，其间除了名称相同以外，归根结蒂似无共同之处，那么，把思维产物与历史性的研究和阐述结合起来，还有什么意义呢？

对这种不同事物的不同意见的纷纭交错，感觉到类似奇闻轶

① 谢林在他的著作《论大学学习方法讲座》（*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*，全集第五卷，第223页起）第2、3讲中，树立了科学在德国大学活动中的理想概念的光辉范例。

② 提供这段论述的最好证据莫过于叔本华对于哲学与大学之间的关系的猛烈攻击。

事的兴趣，同时又被许多这类意见的奇谈怪论所激励，这也许就是从前推动“哲学史”的主要动力，但却不可能当作真正科学的持久核心。

1．然而，无论如何，清楚的是，哲学史的情况不同于其他任何科学。因为对其他任何科学说来，在历史的进程中，研究领域的大小，研究领域同更广泛的领域的区分，同邻近领域的界限，都在不断变化，但不管这些变化怎样多样化，总的说来，研究领域至少是固定的；在这种情况下，在这样确定了的领域里去探寻知识发展的线索，从而把这些变化当作知识发展的自然结果，把它们弄得明白易懂，是不会有困难的。

但是对哲学说来，情况就大不相同。哲学没有这种各时期都共有的对象；因此，哲学的“历史”就表现不出朝着这有关对象的知识不断前进和逐渐接近。相反，突出的事实是，其他科学，在狂热的开始之后，一经得到有规律的可靠的基础之后便照例不声不响地建立起自己的知识体系来——这种惯例只有时被意外的新的开端所打断，——而对哲学说来，事实刚刚相反。在这里，后来人可喜地发展了前人所取得的成就，这只是例外；哲学的每一伟大体系一开始着手解决的都是新提出的问题，好象其他哲学体系几乎未曾存在过一样。 8

2．虽然如此，如果我们仍然要谈“哲学史”，那么，统一的关联(der einheitliche Zusammenhang)既不能在哲学家们所从事研究的对象中找到，也不能在他们提出的问题中找到，只能在**他们共同的成就中**(*in der gemeinsamen Leistung*)找到，——这种成就，虽然他们工作的内容不同、目的不同，还是适当地取得了。

但是构成哲学史的意义的这种共同成果正依赖于哲学家们的工作在历史进程中所遭到的不断变化的关系——不仅是对一般科学和特殊科学最成熟的成果的关系，而且还是对欧洲文化其他活动的关系。无论哲学考虑的是对宇宙的一般科学知识的蓝图，此蓝图或在一般科学的任务中获得，或在概括特殊科学的成果中获得；无论哲学寻求的是人生的观点，此观点充分表现意志和感情的最高价值；最后，无论是，哲学用明确的定义限制自己的范围，以此限制将理性的自我认识当作自己的目标，——其结果总是，哲学力图把人类理性呈现其活动的必需形式和原则自觉地表现出来，力图把这些形式和原则从原始的知觉、感情和冲动的形式转化为概念的形式。每一种哲学，向着某一方向，以某一种方式，在或大或小的广阔的领域里，力图将世界上和生活中直接表现出的材料用概念明确地表达出来；就这样，在这些艰苦尝试的历史过程中，理智生活和精神生活的结构也就逐步地显露出来了。**哲学史是一个发展过程，在这过程中欧洲人用科学的概念具体表现了他们对宇宙的观点和对人生的判断。**

正是这些表现为"哲学"的所有理性创造物的共同成果，给予作为真正科学的哲学史以内容、问题、理由和根据。这也是为什么哲学史知识是必需的，不仅是对于所有的学术教育是必需的，而且对于无论何种文化也是必需的原因。因为哲学史告诉我们，概念和形式是怎样创造出来的；我们大家在日常生活中以及在各特殊科学中，都用这些概念和形式去思维、去判断我们的经验世界。

哲学史的起源，必须在古代伟大学派的历史作品（大多数已遗失）中，特

别是在逍遥学派的历史作品中寻找。正如我们在亚里士多德提供的例证中所能看见的①，这些作品抱有一种批判的目的，它们辩证地检验前人所提出的观点，从而为它们自己的观点的发展开辟道路。这种历史资料丛书计划搜集的范围包括科学各个不同领域；除特殊科学如数学、天文学、物理学等等的历史以外，哲学汇编②也产生了。由于对独立的哲学思维的爱好和进行这种思维的能力后来削减了，这种文献就蜕化为学术上的剪贴簿，其中混杂着哲学家生活的轶事、个人的警句、以及有关他们的学说的杂记。 9

根据古代传统遗产而写成的近代时期的文章还具有上述这种搜集古玩珍品的性质。如**史坦利**③所著狄奥根尼·拉尔修斯的复制品，还有**布鲁克尔**的作品④。只在以后，我们才在利用原始资料方面发现有批判性的判别能力(**布勒**⑤，**费勒波**⑥)，发现对各别学说的历史意义不偏不倚的理解(**梯特曼**⑦，**底吉让多**⑧)，还发现根据新的观点对这些理论作系统的批判(**邓尼曼**⑨，**弗里斯**⑩和**施莱尔马歇**⑪)。

---

① 例如，在《形而上学》一书的开头。

② 下面有更详尽的论述。

③ Th. Stanley, *The History of Philosophy* [《哲学史》], London, 1685.

④ J. J. Brucker, *Historia Critica Philosophiæ* [《批评的哲学史》], [illegible] vols, Leips. 1742 ff. *Institutiones Hisoriæ Philosophiæ* [《哲学史概要》], Leips. 1747.

⑤ J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [《哲学史教程》]. 8 vols. Göttingen, 1796 ff.

⑥ G. G. Fülleborn, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* [《哲学史文集》]. 12 Studien. Züllichau, 1791 ff.

⑦ D. Tiedemann, *Geist det Speculativen Philosophie* [《思辨哲学的精神》]. 7 vols. Marburg, 1791 ff.

⑧ De Gérando, *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie* [《哲学体系比较史》]. 2d ed. in 4 vols. Paris, 1822 f.

⑨ W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* [《哲学史》]. 11 vols. Leips. 1798 ff. *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akadernischen Unterricht* [《大学课程哲学史纲要》]. Leips. 1812. [Eng. trans. 1833 and 1852].

⑩ J. Fr. Fries, *Geschichte der Philosophie* [《哲学史》]。2 vols. Halle, 1837 ff.

⑪ Fr. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie* [《哲学史》]. 此书被搜集在他的《全集》中遗著部分，即第四卷第一篇第三部分，1839年，柏林德文版。

然而，只有通过**黑格尔**①，哲学史才第一次成为独立的科学，因为他发现了这个本质问题：哲学史既不能阐述各位博学君子的庞杂的见解，也不能阐述对同一对象的不断扩大、不断完善的精心杰作，它只能阐述理性“范畴”连续不断地获得明确的意识并进而达到概念形式的那种有限发展过程。

可是，这有价值的真知灼见被黑格尔外加的一种假说弄得模糊、破损了；因为他相信，上述“范畴”出现在历史上的哲学体系中的年代次序，必然地要与这些同一范畴作为“真理因素”出现在最后的哲学体系(即：按照黑格尔的意见，是他自己的体系)的逻辑结构中的逻辑体系次序相适应。这样，本来是正确的基本思想，在某种哲学体系的控制下，导致了哲学史的结构错误，从而经常违背历史事实。这种错误起源于这样一种错误观念（这种观念与黑格尔的哲学原则有逻辑的一致性）——哲学思想的历史发展只是由于，至少基本上是由于，一种想像的必然性，由于这种必然性，一种“范畴”辩证地推动另一种“范畴”；这种错误，在十九世纪，为了有利于历史的精确性和准确性，科学的哲学史的发展将它排除了。事实上，哲学的历史发展是一幅与此完全不同的图案。它不是单独依靠“人类”或者甚至“宇宙精神”（Weltgeist）的思维，而同样也依靠从事哲学思维的个人的思考、理智和感情的需要、未来先知的灵感、以及倏忽的机智的闪光。

3．哲学史，作为体现人类对宇宙的观点和对人生的判断的基本概念的总和，是种种不同的单个的思维活动的产物。各种不同因素，作为这些活动的实际动机，无论在提出问题时或在谋求获得这些问题的逻辑结论时，都必须分辨明白。

---

① 参阅《精神现象学》绪论和有关历史哲学和哲学史的讲义。全集第二卷第62页起，第九卷11页起，第十三卷11—134页。米希勒(Michelet)将黑格尔的讲义编纂成《哲学史》，载入《黑格尔全集》卷十三到卷十五，1833—1836年柏林德文版。〔E.S.哈尔登将黑格尔《哲学史讲演录》译成英文，三卷集，第一卷1892年在伦敦出版。〕站在这个立场上的有G.O.马尔巴哈《哲学史教程》(莱比锡德文版第二部分，1838页起)，O.赫尔曼《实用哲学史》(1867年莱比锡德文版)；此外，J.布朗里斯出版的《康德以后的哲学史》(布雷斯劳，1842年德文版)一书的第一卷，概述了整个哲学史，也有些地方站在这个立场上。在法国这条路线的代表是V.库辛的《哲学史入门》(1828年巴黎法文版；1872年第七版)和《哲学通史》(1884年巴黎法文第十二版)。

逻辑的、**内在联系的因素**无疑是非常重要的。因为，主要的哲学问题是已经提出来了，这表现在这样一种事实——这些问题作为“存在物的原始之谜”在思维的历史运动中重复出现，而且总是迫切要求重新获得从未获得完满解决的答案。这些问题之被提出是由于意识为了哲学思考而提供的概念材料本身的缺陷和内部矛盾①。但是就是因为这个理由，这种材料包含着客观的前提，包含着每一次对这材料作理性思考时的逻辑强制力。因为，从这事的性质看来，这些逻辑强制力总以同样方式一再表现自己，因此在哲学史上反复出现的不仅是哲学的主要问题，而且还有谋求解决问题的主要路线。在所有变化中的这种不变性，从外表来看，造成这样一种印象——哲学总是徒劳无益地兜着重复的圈子去探索永远达不到的目的，但是正是这种在所有变化中的不变性证明了：哲学问题是人的头脑不能逃避的问题②。从这里，我们懂得了：在重复的事例中，同一逻辑必然性怎样引起一种理论产生另一种理论。因此，哲学史的发展，在某一些时期内，只能完全由内在联系去理解，也就是说，只能通过思想内在的必然性和“事物的逻辑”去理解。

① 更确切地说，这种缺点不可能在此更准确地阐述；这种缺点只能在认识论的体系中充分地表达出来。这种缺点基于这样一种情况：在经验中出现的东西决不可能完全适合概念的要求。我们根据理性的内在本性，开始是朴素地、直接地，以后通过深思熟虑，提出了这些概念的要求。这种自我矛盾（或者不符合思维规律之处）在日常生活中，或者甚至在经验科学中都能避免，也能利用一些辅助概念来避免这种自我矛盾。这些辅助概念虽然本身成问题，但是在一定范围内足以制作满足我们实践需要的经验材料。然而哲学问题恰恰存在于这些辅助概念中。

② 这样，康德对于“纯粹理性的二律背反”（《纯粹理性批判》，先验辩证论，第二段）的研究结论就有可能历史地、系统地扩展。参阅 W. 文德尔班《近代哲学史》II. 第100页起。

11 上述黑格尔的错误只在于，他把在某种范围内才有效的因素当作唯一的，至少是主要的因素。但是，如果绝对否认“历史中的理性”，而在连续的哲学学说中只看见个人混乱的偶然性的思想，就会犯相反的错误。正确的倒是，哲学史总的内容只有通过这样的事实来解释——存在于事物本质中的必然性一再表现在个人的思维中，无论这种个人思维的特殊条件有多么偶然。就在这些关系上存在着企图把所有哲学学说按某些类型分类的尝试，存在着企图在历史发展中建立一种有节奏的反复的尝试。在这基础上，维·库辛提出了他的四种体系的理论——理念论、感觉论、怀疑论和神秘论。同样，A. 孔德提出他的三阶段论——神学的，形而上学的，实证的。A. 雷诺维叶在他的《哲学学说体系分类草案》(*Esquisse d'une Classification Systématique des Doctrines Philosophiques*，巴黎法文版，两卷集)一书中，对于特殊的主要问题作过一次有趣的、但从各方面说来都是有教育意义的哲学学说的分类。保尔·热奈和塞勒士出版了一本学校教本《哲学史：问题和学派》(*Histoire de la Philosophie; les problèmes et les écoles*，1887 年巴黎法文版)，它按照问题和学派排列哲学学说。

4．但是内在联系的线在哲学史上经常被打断。特别是问题本身出现的历史次序，差不多完全缺乏这样一种内在的逻辑必然性。相反，在此，另一种因素突出来了，这种因素最好称为**来自文明史的因素**。因为哲学，从时代的一般意识的观念和从社会需要获得问题，也获得解决问题的资料。各特殊科学的重大战果和新产生的问题，宗教意识的发展，艺术的直观，社会生活和政治生活中的革命，——所有这些都不定期地给予哲学以新的动力，并限制哲学兴趣的方向；此兴趣时而突出这些问题，时而突出那些问题，并暂时把另一些问题排斥在一边；所有这些也同样限制着问题和答案在历史进程中所经受的种种变化。在这种依赖性表现得特别明显的地方，在某种条件下，我们就发现有某种哲学体系出现，它准确

地代表着特定时代对自我的正确认识(Selbsterkenntnis); 或者我们可能发现，存在于时代的一般文化中的种种矛盾明显地在哲学体系斗争中显露出来。因此在哲学史中，除开对于对象的基本特性有经常性的依赖性(内在联系因素)以外，起作用的还有从文化史中或从当代的文化现状中产生的一种必然性，此必然性说明了：为什么思维结构本身的历史存在权利不是持久不变的。 12

这种关系，又是首先由**黑格尔**比以往更明显地揭露了出来；虽然他把"相对真理"归之于个别体系，但根据他的辩证的基本思想，此"相对真理"在他那里同时也具有体系意义。另一方面，来自文明史的因素，在他的继承人中，**库诺·费希尔**①阐述得最好不过。费希尔在阐述这个课题时使这因素发挥了最出色的效用。他认为在历史发展中的哲学是人类精神逐步的自我认识，而且他认为哲学的发展不断受制于达到自我认识的对象的发展。虽然这适用于许多最重要的体系，但它只不过是有关的诸因素之一。

来自文化史的影响限制着对哲学问题的提出和解决，并在多数情况下解释了对于理解历史发展非常重要的极端有趣的现象，**即问题的复杂性或问题的相互交织**。因为当兴趣主要集中在某些思想路线上时，按照心理学的规律，不可避免的，联想就会在不同思想体系间产生——而这些联想又并不是以客观事实为根据——，这样一来，原来彼此无关的问题就会互相交融起来，使得在解决这些问题时互相依赖。与此有关的一个异常重要而又经常重复的例证是，在处理理论问题时，伦理的影响和美学的影响交织在一起。人们的观点取决于他们的愿望、希望、恐惧和爱好；人们的理论判断受制于他们的伦理判断和美学判断(*Urteile durch ihre Beurteilungen*)，这是日常生活中众所周知的事实——这个事实在人们的关于宇宙的观点中更广泛地反复地表现出来，这个事实在哲学中甚至曾经提高到如此高度，以至从前人们只不自觉地实践的东西被(康德)宣称为认识论上的先决条件。

① Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* [《近代哲学史》] I. 1, Einleitung, I.-V. [J. P. 戈尔德译成英文《笛卡儿和他的学派》，1887年纽约版]。

5. 同时，哲学历史进程之所以形形色色，多种多样，是由于这样一种情况：观念的发展以及一般信仰成为抽象的概念，都只有通过个别人物的思维才能完成；而这些个别人物，虽然他们的思想深深地扎在该历史时期的逻辑联系和流行观念之中，然而他们总用他们自己的个性和生活行为添上某种特殊因素。在哲学史发展中的这种**个人因素**之所以值得如此重视是因为那些在发展中起着主导作用的人物表现出他们是些显著的、独立的人物，他们的特性起着决定性的作用，不仅对于问题的选择和综合起着决定性的作用，而且既在他们自己的学说中，也在他们的继承人的学说中，对于创制概念以提供问题的解答，也起着决定性的作用。历史是有个人特征的人物的王国，是本身有价值而又不可能重演的个别事件(Einzelheiten)的王国；这个事实也同样表现在哲学史中：在这里，伟大的人物起着深远的作用——但也不是独一无二的促进作用。就这一点而论，亚里士多德堪称典范。

很清楚，上述**问题的复杂性**之所以产生，在更大程度上，是由于各别哲学家所处的主观状态，而不是由于表现于一个时代、一个民族以及诸如此类的一般意识中的种种原因(Anlässe)。没有一种哲学体系脱离得了它的创始人的这种品格方面的影响。因此，所有的哲学体系都是个性的创造物；在这方面哲学与艺术作品有某种相似之处，而且也必须从创始人的品格的观点来作如是的理解。每个哲学家的世界观的要素产生于永远不变的现实问题，也产生于旨在解决这些问题的理性；但除此之外，还产生于他的人民、他的时代的观点和理想。然而，体系中的结构、布局、关联和评价都受限于哲学家的出身、教育、活动、生活命运、品格和经验。因此，在这里，其他两种因素的普遍有效性往往不见了。在这些纯属个人的创作中，美感必然代替了永恒知识的价值，而哲学史上许多杰出人物使人印象深刻事实上完全出于他们的“理念诗”(Begriffsdichtung)的魅力。

因此，除开问题的复杂性，除开被幻想和感觉所确定足以使一般意识误入歧途的观念以外，就各个人说来，还有类似的、但纯属个人的活动，这给形成问题和解决问题带来更多的人为的虚假性质。我们不难认识到，哲学家经常争辩毫无现实根据的问题，因而耗费精力徒劳无益；另一方面不难认识到，即使关系到解决真正问题时，还不知不觉掺进了于事无益的、想用〔先天的〕概念结构解决问题的企图，这对问题的解决，非但无益，反而有碍。

哲学史奇妙的特点正在于：从这样一大堆个别和一般的混杂物中，仍然大体上确立了普遍有效的观察宇宙和判断人生的这样一些概念的轮廓，这轮廓显示出这种发展的科学意义。

6．**因此哲学史研究要完成下列任务：(1)准确地证实**从各个哲学家的生活环境、智力发展和学说的可靠资料中可以推导出什么东西来；(2)从这些事实，重建出**创始**的发展过程，以便就每个哲学家来说，我们可能了解他的学说哪些来自前人的学说，哪些来自时代的一般观念，哪些来自他自己的性格和所受教育；(3)从考虑全局出发来**估计**，这样创立的、根据根源来阐述的这些理论对于哲学史总的成果说来，具有多大价值。

关于前两点，哲学史是**语文-历史的科学**，关于第三个因素，哲学史是**批判-哲学的科学**。

(a) 为了证实事实，哲学史必须进而对**原始资料**作细致而全面的检验。这些原始资料因时代的不同在透彻性和完整性(Vollständigkeit)方面也大相径庭。

研究哲学史的主要原始资料当然是**哲学家本人的著作**。对于**近代时期**说来，我们站在相当可靠的基础上。自从发明印刷术以来，历代文献已经搞得很好很清楚，一般说来，没有出现任何困难。自文艺复兴以来，哲学家出版的著作完全可以为今天的研究所利用。象真实性、创作的时代等等问题引起争论的情况是很少很少的；在这里，语文方面的争议只有很少活动的余地，而

且即使有争议之处(如关于一部分康德著作的不同版本就是这种情况),涉及到的也只是次要的、归根结蒂是无关紧要的问题。在这里,我们也相当确信资料的完整性。抓不住重点,或者期待在下次版本中去找重点,这几乎是难以设想的。如果说,过去数十年强烈的语文兴趣给我们带来了斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、梅因·得·比朗等人的新的资料,那么其哲学效果,比起我们已经知道的价值来说,是微不足道的。最多涉及到的不过是对我们知识的补充而已,而且今后它的范围也不过如此。在此我们特别感觉到的是信件中出现的偶尔词句的重要性,因为它们适合于更好地说明哲学历史发展中的个人因素。

14

关于**中世纪**哲学的原始资料的情况就没有那样有利了。有一部分(当然是一小部分),还只是手稿。**维·库辛**和他的学派在出版原著方面作出了可贵的贡献。一般说来,我们可以相信,对于这个时期我们也掌握了资料,虽有脱节之处,但总的说来还能满足我们的要求。另方面,我们关于中世纪阿拉伯和犹太哲学的知识,以及这些哲学体系对于西方思想的发展的影响,在细节方面,仍然是很成问题的;这也许就是我们在研究哲学史原始资料时最感苦恼的脱节之处。

情况更糟的是关于**古代哲学**的直接原始资料。当然,我们还保存有最重要的原始著作:柏拉图和亚里士多德最主要的著作,虽然连这一部分在形式上也往往值得怀疑。除此之外,我们只有后期作品,如西塞罗、塞涅卡、布鲁塔克以及古代基督教教父们和新柏拉图主义者的作品。绝大部分古代哲学著作已经遗失了。我们得不到那些著作,而只得到那些著作的片断也感到满足了,这些片断是在现存作家的作品中随意叙述时偶然地为我们保留下来的;在这里,在形式上也往往是成问题的①。

如果说,我们在获取古代哲学发展的观念上还是取得了成就,比中世纪哲学的观念更加明确,表现出的图案连细节也是准确的,而且得到了科学的保证,那么,这不仅是由于语文学家和哲学家在处理他们的资料时付出了不屈不挠的辛勤劳动,而且也由于这样一种情况:除哲学家原始作品的遗稿外,作为**第二手资料**,还保存着古代历史记载的遗稿。当然,其中最好的也已丧

① 在个别哲学家的关照下,特殊作家的残简集被人提到了。希望这些集子能象乌森勒的《伊壁鸠鲁》(Usener's *Epicurea*)那样优秀,就好了。关于前苏格拉底的残篇,W. F. A. 姆拉赫出版了一部详尽的集子,但这个集子已不适用于目前的研究情况了(*Fragmenta Philosophorum Græcorum*)。

失：即逍遥学派和斯多葛学派在纪元前第四世纪末和第三世纪所搜集的学术性文集中的那些历史著作。这些遗稿，尔后经过许多人的手始保留在罗马时期搜集的残存的汇编中，如在以布鲁塔克之名出版的«哲学箴言集»①中，在塞克斯都·恩披里珂②的著作中，在阿塔纳斯的«宴会谈客»③中，在狄奥根尼·拉尔修斯的著作«名哲言行录»(十卷)④中，在古代基督教著作家文集中，还有晚期的评注者的注释中，如亚历山大·阿弗诺底莎斯、特米斯修和西姆普里西斯。赫·迪耳斯在«希腊哲人拾遗» (*Doxographi Græci*, 1879年柏林版)一书中对这些古代哲学的第二手材料作出了卓越的、透彻的处理。

在原始资料象整个古代哲学领域这样令人怀疑的地方，就必须作批判的审查，并结合着检验内在关联和创始根源。因为对资料传递本身有怀疑之处，我们只有联系理性，联系与心理经验相符合之处来考虑，才能得出结论。在这种情况下，哲学史和所有历史一样，在奠定了有原始资料保证的活动基地之后，其任务就是进而在那些与传统不再有直接明确联系的领域里确定其地位。十九世纪的哲学史研究可以自豪地说，它已完成了这种任务。促成此事的有施莱尔马歇和H. 里特的辛勤劳动——里特的«哲学史»(*Geschichte der Philosophie*，十二卷集，1829—1853年，汉堡德文版)现在确已陈旧了，——对古代哲学而言，有布兰迪斯和策勒，对现代哲学而言有厄尔德曼和库诺·费希尔。在众多完整的哲学史著述中，在这些方面最可靠的莫过于J. E. 厄尔德曼的«哲学史纲»(*Grundriss der Geschichte der Philosophie*，两卷集，1878年柏林德文第三版)〔英文版厄尔德曼«哲学史»，霍夫译，1890年伦敦、纽约版〕。

15

一份详尽完整、排列整齐的整个哲学史最好的文献目录，可在下书中找到，即：雨伯威格的«哲学史概论»(*Grundriss der Geschichte der Philosophie*

---

① 布鲁塔克«道德学»，杜布勒尔编订，巴黎1841年版 (*Moralia*, ed. Dübner, Paris 1841)；迪耳斯«希腊哲人拾遗»第272页起；〔布鲁塔克«道德学、杂记，论文» (Plutarch's *Morals*, *Miscellanies*, *and Essays*)，古德温编辑，1870年波士顿英文版；博恩文库中也有英译本〕。

② 贝克编辑，柏林，1847年。

③ G. 凯伯尔编辑，莱比锡，1888—1890年。该书描写一次宴会的长篇议论。——译者

④ 科贝特编辑，巴黎，1850年。

四卷集，1894—1898年柏林第八版，由海因茨编辑)。〔英译本由G.S.莫里斯根据第四版译出，题为雨伯威格《哲学史》，1871年纽约版，增加了一些内容，但当然没有提出最近作品的文献目录。〕在一般文献中还可提到的有R.奥伊肯的《伟大思想家的人生观》(*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*，1890年莱比锡德文版)。

(b) 与我们上面提出的作为决定思想运动的三个因素相对应，我们阐述哲学史中的事实时，或用内在联系(逻辑)，或根据文化史，或用心理学。应用在具体事例上，这三种阐述的方式，必须应用哪一种，这全凭有关资料传递的情况而定。只把其中之一当作唯一处理原则，是不正确的。对于在整个哲学史中，只注意为某一特定的哲学体系而作准备的那些哲学家来说，内在联系的阐述方法占绝对优势；黑格尔和他的门徒就是如此(见上)；从赫尔巴特的观点看来，Chr. A. 梯诺的《简明哲学内在发展史》(*Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie*，两部分；1876—1880年科登德文版)也是如此。库诺·费希尔和W.文德尔班，在他们阐述近代哲学时，强调了考虑文化史和个别科学问题的重要性。

只对连续性的历史人物作**传记式**的处理是很不适宜于科学地阐述哲学史的。这种处理方式在最近时期表现在G.H.路易士的《从泰勒斯到现代的哲学史》(*The History of Philosophy from Thales to the Present Day*，两16 卷集，1871年伦敦英文版)一书中，这是一本缺乏历史修养的书，同时又是一篇只有孔德实证主义精神的派性著作。法国历史学家(达米让，费拉茨)的著作倾向于采用独立的小品文的方式处理个别哲学家，但也还看得出整个历史发展过程①。

(c) 最困难的任务是建立一些原则，据此对个别学说作出批判性的哲学评价。哲学史，象所有历史一样，是一门批判的科学。它的职责不只是记录和阐述，而且还是，当我们认识和理解历史发展过程时，我们要估计什么可算作历史发展中的进步和成果。没有这种批判观点，就没有历史。一个历史学家是否成熟，其根据就在于他是否明确这种批判观点；因为如果不是这样，在选材和描述细节时他就只能按本能从事而无明确的标准②。

---

① A.韦伯《哲学史》(*History of Philosophy*)可作为一本好教科书而被推荐(1891年，巴黎，法文第五版)。〔1896年梯利译，纽约英文版。〕

② 这适用于历史的每个领域，适用于政治史、文学史，也适用于哲学史。

当然，大家了解，批判的标准不应是历史学家个人的理论，甚至也不是他的哲学信念；如若应用了个人的这样一种标准，至少就会使据此标准而应用的批判失去科学普遍性的价值。有这么一种人，他执迷不悟坚信自己掌握了唯一的哲学真理，或者他来到哲学领域却早沾染了特殊科学的习气，在他那特殊科学领域里，在得到一种可靠的结论之后，要来评价导致这种结论的种种试验，无疑是一件很简单的事①，——对这样一种人，就可能很容易将他所碰到的一切形式放在他自己体系的框框里。但是还有另外一种人，他用一种开明的历史远见静观历史上的思想著作，由于尊敬别人而克制自己，不去责怪哲学界杰出之士对于“后起之秀”的才智茫然无知②。

同这种宣判式的肤浅方法相反，科学的哲学史一定要立足于**内在批判**的观点上，其原则有两个：**形式逻辑的一贯性和理智的丰硕成果。**

每个哲学家都习惯于自己一整套观念；他的思维总脱离不了这些观念，而且在发展的过程中总受到心理必然性的限制。批判的研究必须确定：他有多大可能让他思维的各不相同要素相互协调。实际上，矛盾差不多决不可能出现在同一事物明显地被肯定又明显地被否定的这样直接的形式之中，而总出现在这样的情况下：提出的各种主张，只有凭借逻辑的推论，才会导致直接的矛盾和真正的不可调和的结论。揭示这些差异就是形式批判；它往往与着眼于历史关系的阐述相符合，因为这种形式批判是在历史本身中由有关哲学家的继承人完成的，从而这种形式批判确定了继承人所要研究的问题。

但是只有这种观点是不够的。这种纯形式的观点，毫无例外地可以应用于一个哲学家所有经过检验的观点，但它不能提供一个准则来判断一种学说的哲学意义真正地基于什么。因为情况往往是这样：哲学恰好就是用这些概

---

① 作为例证，我们可以指出，一部优秀作品《力学原理史》(*Geschichte der Prinzipien der Mechanik*)的有功绩的作者欧根·杜林在他的《哲学批判史》(*Kritische Geschichte der Philosophie*, 1894年柏林德文第四版)一书中发挥了纯属空想的片面见解。有类似情况的是，A. 施提克的《哲学史教科书》(*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 两卷集，1889年美因茨德文第三版)用典型的方式提出的坦率的批评。

② 在一段时期，在德国有一种风气，从“当前的成就”出发，嘲弄、侮辱、鄙视希腊和德国的伟大人物；对这种幼稚的骄矜，我们无论怎样反对都不会过分。这主要是一种无知的骄傲，此种无知丝毫没有觉察到：它最后只靠咒骂和鄙视人的思想过活，但幸亏这种胡作非为的时代已经过去了。

17 念去进行活动，而这些概念本身决不可认为是完美无缺或者毫无矛盾的；同时还有一大堆无庸反对的个别信念，在我们作历史性的考察时留在角落里，无人注意。在哲学史中，大错误比小真理更有份量。

首先，决定性的问题是：什么东西对人类宇宙概念的发展和人生判断的概念的发展作出了贡献？在哲学史中，我们研究的对象是这样一些思想结构：这些思想结构作为认识形式和判断规范坚持不变、充满活力，并在这些思想结构中人类理性永恒的内部结构就清楚地被认识出来了。

因此，这就是标准。只有根据这个标准我们才能决定在哲学家的学说中（通常涉及到许多不同事物）哪些须得认为是真正的哲学，而哪些又该排除于哲学史之外。研究原始资料当然就有责任仔细地、完整地搜集所有哲学家的学说，有责任提供解释学说起源的所有资料：无论从逻辑内容方面说，或者从文化史方面说，或者从心理基础方面说。其所以如此辛勤工作，其目的只是：与哲学无关的东西最终可能如实地被识别出来，犹如沉重的压舱物被抛之船外。

无可否认，写一本**教科书**一定要从根本上利用上述观点选择题材，处理题材；教科书不是提出研究本身，而是把研究的成果集中起来。

第三节　哲学和哲学史的划分

在此提出一种系统的哲学分类不可能是我们的目的，因为这决不可能在历史上获得普遍的有效性。在历史发展过程中，在确定哲学的概念、任务、对象时，流行着的分歧，也牵连到分类的改变，这种牵连是非常必需、非常明显的，无须特别解释。最古老的哲学根本没有分类。在近古流行的分类是将哲学分成逻辑学、物理学和伦理学。在中世纪，更多的在近代，头两门学科通常合称理论哲学，以别于实践哲学。自康德以来，一种新的三分法，将哲学分为逻辑、伦理和美学，开始风行起来了。但是这些不同的分类法过分地依赖于哲学本身的实际发展情况。不值得我们在此详细叙

述。

另方面，值得引荐的是，在作历史的阐述前，便对形成哲学对象的那些问题的整个范围至少作一次简略的全面检阅，不管研究那些问题的广度如何不同，也不管那些问题具有多大价值，——这样一种全面检阅，从系统的观点看，不能要求完全正确，确定这种全面检阅只是为了明确初步的方向。

1. **理论问题**。是指那些一部分属于对现实世界的认识问题，一部分属于对认知过程本身的研究问题。处理第一类时要区别现实世界整体的一般问题与现实世界所属各个领域的问题。前者，即解释宇宙的最高原则和根据这些原则对宇宙的总的观察，便形成**形而上学**问题，亚里士多德称为第一科学即基础科学，现在通称 18 形而上学(metaphysics)是因为在亚里士多德的古代文集中，它的位置放在“物理学之后”(“after physics”)。由于亚里士多德的关于宇宙的一神论观点，他也称这知识分支为神学。后来的作家也把**理性神学**或**自然神学**当作形而上学的分支。

现实世界的特殊领域是自然界和历史。在自然界领域里，必须区分外部自然界和内部自然界。由外部自然界所呈现的知识问题称为**宇宙论**的问题，或者特称**自然哲学**问题，或者叫作**物理学**问题。对内部自然界，即对意识，意识状态和意识活动的研究是**心理学**的任务。对历史作哲学的思考，如只限于研究那些主宰各民族的历史生活的规律，则仍属于理论哲学的范围；然而，因为历史是人类有目的的活动领域，所以，如果**历史哲学**处理的是被作为整体看待的历史的发展目的以及如何实现这种目的，那么历史哲学问题就属于实践问题的范畴了。

对知识本身的研究称作逻辑(就此词的广义而言)，有时也称作**认识论**(*noëtic*)。如果我们研究的是知识如何产生的问题，这种**心理-发生学**的思考就属于**心理学**的范围。另一方面，如果，我们建立据以估价我们的观念关于真理价值的规范或标准，我们便称这些规范和标准为**逻辑**律，并将对此等逻辑律的研究命名为狭义的**逻辑**。对逻辑律的应用便产生**方法论**，此方法论又发展了按照知识的不同目的而系统地安排科学活动的法规。最后，产生有关人类认知能力的范围和极限的问题，以及产生有关认知能力对被认知的现实的关系问题，便形成了**认识论**的对象。

西伯克《心理学史》(*Geschichte der Psychologie*,第一卷共两部分,1880—1884年哥达德文版)，此书不完全，只叙及经院哲学时期。

普朗特《西方逻辑史》(*Geschichte der Logik im Abendlande*，四卷集，1855—1870年，莱比锡德文版)，仅至文艺复兴时期。

19

哈姆斯《哲学史中的哲学》(*Die Philosophie in ihrer Geschichte*)：I.“心理学”；II.“逻辑学”(1877年和1881年柏林德文版)。

〔R. 亚当森《心理学史》(*The Histony of Psychology*,准备出版)。〕

2. **实践**问题一般是指在研究被目的所决定的人类活动时所产生的问题。在这里，也可能是处理心理-发生学问题，这就属于心理学的部门。另一方面，从伦理规范和伦理标准的观点来考虑人类活动的科学便是**伦理学或道德哲学**。所谓狭义的**道德**，通常理解为对道德戒律的提出和奠定。然而，因为所有道德行为都与社会有关，因此附属于道德学或伦理学的，还有狭义的**社会哲学**（**社会学**，这个不贴切的名词，可能永久代表了它）与**法律哲学或权利哲学**。就人类社会的理想构成历史的基本意义这一点而论，**历史**

哲学，正如上述，也属这个范畴。

从最广泛的意义来说，与艺术、宗教有关的问题也属于实践问题。自上世纪末以来，引进了**美学**这一名称，指的是对美和艺术的性质作哲学的研究。如果说，哲学把宗教生活作为对象，其用意不是打算提供一种神性的科学，而是研究关于人类的宗教活动，那么我们称这种学科为**宗教哲学**。

施莱尔马歇的《伦理学批判纲要》(*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*,全集III,卷一，1834年柏林德文版)。L. v. 亨宁《伦理学历史发展原理》(*Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung*, 1825年柏林德文版)。Fr. v 劳麦，《关于国家、法律、政治的概念的历史发展》(*Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe Von Staat, Recht und Politik*, 1861年莱比锡德文第三版)。E. 福伊莱因的《伦理学主要历史发展形式》(*Die Philos. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*, 两卷集,1857—1859年蒂宾根德文版)。P. 热奈《伦理哲学和政治哲学史》(*Histoire de la Philosophie morale et Politique*, 1858年巴黎法文版)。W. 惠韦尔《道德科学史》(*History of Moral Science*, 1863年爱丁堡英文版)。H. 西奇威克《伦理学方法论》第4版(*The Methods of Ethics*,1890年伦敦、纽约英文版)。〔西奇威克《伦理学史纲》(*Outlines of the History of Ethics*, 1892年伦敦、纽约英文版)。J. 马蒂诺《伦理理论类型》(*Types of Ethical Theory*,1886年牛津、纽约英文第二版)。〕*Th.* 齐格勒，《伦理学史》(*Geschichte der Ethik*,两卷集，第三卷未出版,1881—1886年施特拉斯堡德文版)。K. 昆斯特林《伦理学史》(*Geschichte der Ethik*, 只有开头第一卷，1887年蒂宾根德文版)。〔J. 博纳《哲学与经济学的历史关系》(*Philosophy and Economics in Their Historical Relations*, 1893年伦敦、纽约英文版)。D. G. 利奇《政治哲学史》(*The History of Political Philosophy*, 待出版)。〕

R. 齐默尔曼《美学史》(*Geschichte der Aesthetik*, 1858年维也纳德文版)。M. 沙斯莱《美学批判史》(*Kritische Geschichte des Aesthetik*,1871年

柏林德文版)。〔B. 博赞克特《美学史》(*The History of Aesthetics*, 1892年伦敦、纽约英文版)。W. 奈特《美的哲学》(*The Philosophy of the Beautiful*, 一部史纲, 1891年爱丁堡、纽约英文版)。盖勒和斯科特合著《美学文献手册》(*A Guide to the Literatune of Aesthetics*, 加利福尼亚大学)和《文学评论资料与方法引论》(*Introd. to the Methods and Materials of Literary Criticism*, 1899年波士顿版)有书目提要。〕

J. 伯杰《宗教哲学史》(*Geschichte der Religionsphilosophie*, 1800年柏林德文版)。〔皮吉尔《基督宗教哲学史》(*History of the Christian Philosophy of Religion*, 卷一, 1887年爱丁堡、纽约英文版)。O. 普福来德雷《宗教哲学》(*The Philosophy of Religion*, 门哲生译, 1887年伦敦英文版)。马蒂诺《宗教研究》(*A Study of Religion*, 两卷集, 1888年)和《宗教中权威的所在》(*Seat of Authority in Religion*, 1890年)。J. 凯尔德《宗教哲学概论》(*Introd. to the Philos. of Religion*, 1880年)。E. 凯尔德《宗教的进化》(*Evolution of Religion*, 两卷集, 伦敦、纽约1893年英文版)。〕

哲学史的划分通常总和流行的政治史的划分连在一起，因此区分为三个重要时期——**古代哲学**，**中世纪哲学**和**近代哲学**。但是哲学史这样分段也许不如政治史那样有利。一方面按照发展的性质一定还可以找到其它一样重要的分段法；另一方面，中世纪和近代时期之间的过渡时期需要移动两头的分点。

其结果，整个哲学史就要按照下述划分方案处理；用这种方法阐述，就会解释得更准确，证明得更详尽：

(1) **希腊哲学**：从开始有科学思想起到亚里士多德之死，——纪元前约600年到纪元前322年。

(2) **希腊化-罗马哲学**：从亚里士多德之死到新柏拉图主义的消亡，——从纪元前322年到纪元后500年。

(3) **中世纪哲学**：从奥古斯丁到库萨的尼古拉，——从第五

世纪到第十五世纪。

(4) **文艺复兴时期哲学**:从第十五世纪到十七世纪。

(5) **启蒙时期哲学**:从洛克到莱辛之死,——1689—1781年。

(6) **德国哲学**: 从康德到黑格尔和赫尔巴特,——1781—1820年。

(7) **十九世纪哲学。**



第 一 篇

21

希 腊 哲 学

布兰迪斯《希腊罗马哲学史手册》(*Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*,六卷集,三部分,1835—1866 年柏林德文版)。

布兰迪斯《古希腊哲学发展史及其对罗马帝国的影响》(*Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*. 两部分,1862—1866 年,柏林德文版)。

策勒《古希腊哲学》(*Die Philosophie der Griechen*,五卷集,三部分,第一卷第五版,二卷第四版;三至五卷第三版,1879—1893 年莱比锡德文版)。〔除宗教结束时期那部分外,阿勒尼和莱切尔主译,伦敦、纽约朗曼公司英文版,共六册:《前苏格拉底哲学》(两卷),《苏格拉底和苏格拉底学派》(两卷),《柏拉图及早期学园》,《亚里士多德及早期逍遥学派》(两卷),《斯多葛派、伊壁鸠鲁学派与怀疑派》,《折衷主义史》。〕

A. 施威格尔《古希腊哲学史》(*Geschichte der griechischen Philosophie*,K. 昆斯特林编,1882 年弗赖堡德文第三版)。

L. 施特来樸柏尔《古希腊哲学史》(*Die Geschichte der griechischen Philosophie*,两部分 1854—1861 年莱比锡德文版)。

W. 文德尔班《古代哲学史》(*Geschichte der alten Philosophie*,1894 年,慕尼黑德文第二版)。〔库什曼译,1899 年,纽约英文版。〕

里特和普勒尔合著《古希腊罗马哲学史》(*Historia philosophiæ græco-romanæ* (*Græcæ*),魏尔曼编订,1898 年哥达第八版)。一部优秀的最重要的原始资料集。

〔A. W. 本《希腊哲学家》(*The Greek Philosophers*,两卷集,1883 年伦敦英文版)。《希腊哲学》(*The Philosophy of Greece*,1898 年伦敦英文版)。〕

22

冈佩茨《希腊思想家》(*Griechische Denker*,1892年维也纳德文版)。〔马格鲁斯译，1900年，伦敦、纽约英文版。〕

如果我们把科学理解为理智为其自身而系统地追求的那种独立的、自觉的认识活动，那么就在希腊人中，就在纪元前第六世纪的希腊人中，我们第一次找到了这样的科学，——除了在东方民族中，特别是在中国人和印度人①中最近才揭露出来的某些迹象以外。在上古伟大的各文明民族中，实际上，既不缺乏对各门学科的丰富知识，也不缺乏关于宇宙的一般观点；但是由于前者的获得与实际需要有关，后者又产生于神话式的幻想，因此它们总是一部分受日常需要的限制，一部分受宗教诗的控制；并且对于它们丰富的、独立的发展说来，由于受到东方精神的特殊束缚，其结果自然缺乏个人创造性的活动。

在希腊人中也存在同样情况，直至上述时间(纪元前六世纪左右)，情况才发生了变化。到那时，国民生活的蓬勃发展解放了这个在各民族中最富有天才的民族的精神力量。其结果，民主政治制度的发展，经过激烈的党派斗争，往往带来个人意见、个人判断的独立性，往往发挥着个性的作用。民主政治制度的发展事实上比起日益增长的商业财富所带来的生活上的讲究和精神上的享受更得人心。个人主义的恣意发展愈益解开公共意识、信仰、道德的旧的枷锁，愈益以无政府状态的危机威胁着早期的希腊文明；那些

① 即使退一步承认，在中国人中，早期的道德哲学就超出了道德说教，特别是在印度，早期逻辑就不只是偶尔考虑科学地形成概念(关于这点我们在此不作评定)，但是这些都远离了自成完整体系的欧洲哲学的路线，因而一本教科书无须着手讨论。文献集中于丽伯威格(I.第六节)。

以社会地位、以知识、以品德而显耀的人们，也就愈益迫切地发现他们义不容辞的职责是在他们自己的思想中恢复行将丧失的准绳。这种伦理的思想在抒情诗人和格言诗人中找到了代表，特别是在所谓“七贤”① 诸人中。并且不可避免地发生这样的事：个人意见 23 闹独立性的这种同样潮流竟自侵入了早已变化多端的宗教生活；在宗教生活里，古老的迷信崇拜与艺术的民族神话之间的对立促进了许多特殊典型的形成②。在宇宙起源的诗歌里，诗人已经敢于凭依自己的个人幻想描写充满神话的天堂。从“七贤”时代开始在荷马诗中的诸神身上看得出伦理的理想；在毕达哥拉斯所尝试的伦理-宗教改革中，由于外表上又回到旧式的严峻生活，生活所获得的新的内容更加清楚地显露出来了③。

就在这种酝酿动荡的状态中被取名为哲学的希腊科学诞生了。为宗教幻想摇摆不定所助长的个人独立思考，从实践生活问题扩展到对自然界的认识；在认识自然界时这种独立思考首先获得摆脱外在目的的自由，首先获得知识的自我限制，这就构成了科学的本质。

然而所有这些变化过程，主要发生在希腊文明的外国地带，发生在殖民地；在那里，精神方面的发展与物质方面的发展一样，走

① “七贤”中，经常提到的有泰勒斯、比阿斯、皮塔古斯和索伦，至于其他人，历史上意见不统一。除了泰勒斯以外，不可作为科学界的代表（狄奥根尼·拉尔修斯，I. 40；柏拉图《普罗塔哥拉篇》343）。

② 参阅 E. 罗德（《灵魂》，第二版，1897 年）关于宗教观念的影响。

③ 叙鲁士的费内塞底斯（*Pherecydes* of Syrus）应当被认为是这些宇宙起源诗人中最重要的诗人。在第一哲学时期他用散文写作，但他的思想方式仍然是彻底神话式的，不是科学的。他的著作的残篇由斯杜尔兹(Sturz)编纂(1834 年，莱比锡)。

在所谓希腊文明的"祖国"前面。科学的摇篮是在伊奥尼亚①、大希腊②、色雷斯③。雅典在波斯战争中取得了政治霸权，也取得了文化霸权；它掌握文化霸权比掌握政治霸权的时间还要长久得多；只在此以后，雅典土地上才供上了所有艺术之神，也吸引着科学。其繁荣之期起于智者派时期，完成于亚里士多德学派及其学说。

正是这种对自然界作客观的思考才使思维初步升华到科学的概念结构的水平。其结果是，希腊科学将它整个青春的欢乐和旺盛的知识首先贡献给了自然界问题。在这工作中，为了了解外部世界，形成了基本概念或者思想模式。为了使哲学的视线转而向内，使人类行为作为哲学的研究对象，首先，一方面有必要考虑一下在研究自然界中完成了一些什么，还有什么没有完成；另方面有必要考虑一下，社会生活对于已经发展成为社会因素的科学提出些什么迫切要求。这一转变的影响似乎暂时阻碍了最初表现出来的纯洁的研究热情，但是在关于人类本性的知识领域里取得积极成果之后，这同一热情就更加蓬蓬勃勃地发展起来，直至形成纯粹希腊哲学借以达到顶峰的那些伟大的思想体系。

因此，古希腊哲学分为**三个时期**：**宇宙论时期**，大约从纪元前600年到450年左右；**人类学(*praktische*，实践的)时期**，大约占去纪元前第五世纪的后半部(450—400年)；**体系化时期**，包括希腊科学的三大体系，即德谟克利特体系、柏拉图体系和亚里士多德体系的发展(400—322年)。

① Ionia，在小亚西亚西岸。——译者

② Magna Græcia 或 Gracie Magna，在南意大利。——译者

③ Thrace 或 Thracia，在巴尔干半岛的东部，分属希腊和土耳其。——译者

从理论观点看，古希腊哲学是整个哲学史最富有启发性的部分，这不仅因为在古希腊哲学中所创建的基本概念已成为所有思想进一步发展的持久基础，过去一直如此，将来也可望如此，而且还因为在古希腊哲学里，包含在思维理性本身的法则里的形式假定，与知识素材对比起来，已经达到明显的公式化，而知识素材特别在开始时，数量还是相当小的。在此，古希腊哲学有其典型价值和教育意义。

这些优势已经明显地、朴素地表现在整个发展过程中，这有助于我们认清：探索真理的理性，始而向外，继而回向本身，并从这观点出发，对整个现实作更深刻的理解。

因此关于希腊哲学总的发展过程几乎没有什么争论，虽然在时期分段上不同的阐述划定不同的分点。是否将苏格拉底当作新时期的开端，或者把他和智者派哲学家一起放在希腊启蒙时期，这归根结蒂要看是将哲学推理的结果（消极的和积极的）当作决定性的因素，还是将哲学推理的对象当作决定性的因素。德谟克利特在任何情况下都必须和“苏格拉底以前的哲学”分开，而归入伟大的希腊哲学的体系化时期。这件事，作者在探讨《古代哲学史》（第五章）时已经证明了，由此创见而引起的不同意见全不足以使他认为他有任何错误。

第一章　宇宙论时期

S. A. 拜克《前苏格拉底希腊哲学的组织结构》(*Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung*,两部分，1875—1877年莱比锡德文版)。

〔J. 伯内特《早期希腊哲学》(*Early Greek Philosophy*)1892年伦敦英文版。〕

希腊哲学起源的直接背景是宇宙起源诗。宇宙起源诗以神话的外衣叙述客观世界史前的故事，从而利用流行的有关万物恒变的观念叙述宇宙创始的形成。在这过程中，个人的观点发挥得愈自由，神话里的时间因素便愈消逝得快，这就有利于突出这些永恒的关系；最后出现了这样的问题："超越时间变化的万物始基是什么？万物始基如何变成特殊事物，特殊事物又如何变成万物始基？"

对这个问题，首先试图解答的是纪元前第六世纪的**米利都自然哲学学派**。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼是我们知道的这派的三个主要代表人物。他们掌握了以航海为业的伊奥尼亚人在实践经验中长期积累起来的许多知识，还有许多真实的、往往敏锐的观测。毋庸置疑，他们同东方民族的经验保持联系，特别是同埃及人的关系非常密切[①]。这些来自不同渠道的知识以青春

25

① 格拉比希在《世界史发展中的宗教与哲学》(*Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung*，布雷斯劳，1852年德文版)和洛斯在《西方

的热情集中起来了。主要的兴趣集中在物理问题上，特别集中在重大的基本现象上；为了解释这些现象，许多假说设想出来了。除此之外，兴趣主要转向地理问题和天文学问题，如地球的形成，地球同恒星天体的关系，太阳、月亮和行星的性质，它们运动的状态和原因。在另方面，很少迹象表现出对有机世界和人类知识的热情。

这些便是第一"哲学"所研究的经验对象。第一"哲学"同医学还相隔很远。医学的确还只限于技术知识和专业技巧。医学被当作教士保护的秘方在教派中、学派中(如在罗得岛、昔勒尼、克罗托纳、科斯和克奈达斯等地)流传下来。古代**医学**的目标显然是一种技艺，而不是一种科学(如赫波克拉底)。只是后来当哲学变成包罗万象的科学的时候，医学才同哲学发生关系，而且也只是短暂的关系。参阅黑塞尔《医学史教科书》(*Lehrbuch der Geschichte der Medicin*, I. 1875 年，耶拿德文第二版)。

数学的起源和古代哲学的起源一样独立发展，并行不悖。米利都学派提出的(数学)命题给人的印象是各别知识的拼凑，而不是真正钻研的结果；这与他们在自然科学和哲学中的理论很不相称。在毕达哥拉斯学派的圈子里，也是一样，在开始时，很明显，他们为数学研究而进行数学研究，但到以后，却更加起劲地用数学来阐述一般问题。参阅 G. 坎托《数学史》(*Geschichte der Mathematik*, I. 1880 年，莱比锡德文版)。

米利都学派要想确定统一的世界本原的性质的辛勤努力却被**阿那克西曼德**引导到了经验之外，他设想出一种形而上学的解释概念，即"ἄπειρον"("无限")①，并借此使科学脱离对事实的研究

哲学史》(*Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, 两卷集，曼海姆德文版，1858 ff.)中过高地评价了东方世界对于古希腊哲学的影响。关于特殊领域的知识，这种影响的确必须承认；但科学的概念始终是希腊思想独立的成果。

① 或译"无定形"。——译者

而走向概念的思考。当**爱利亚学派的奠基人色诺芬尼**从世界统一的哲学概念出发得出有利于宗教意识的结论时，**赫拉克利特**则在与晦涩的、带有宗教色彩的观念作艰苦的斗争中，毁灭性地剖析了永恒实体的假定，只承认流变规律为知识的基本内容。在另方面，更加显著的是，爱利亚学派通过其伟大的代表人物**巴门尼德**创制出存在的概念，他们在坚持此概念时甚至达到不顾一切的强硬程度(zu der rücksichtslosen Schroffheit)。到了这学派的下一代，芝诺捍卫了这种态度，只有米利所士(Melissus)才使这种态度稍微缓和下来。

最初的形而上学矛盾的这种发展排斥了阐述自然科学的兴趣，然而很快又出现了一系列的探讨，重新突出这种兴趣。更加全面的探讨代表这种兴趣向丰富知识的宝藏迈进。这次，比起以往的观测来，考虑得更多的是有机物领域和生理学领域里的问题和假说，并力图用阐述的理论调和赫拉克利特与巴门尼德之间的敌对概念。

26　从这种需要出发，大约在纪元前第五世纪中叶，由于相互间种种互利关系和敌对关系，同时出现了**恩培多克勒**、**阿那克萨哥拉**以及阿布德拉**原子论学派**的创始人**留基伯**的学说。这些学说种类之繁多以及众所周知的他们之间的相互依存证明了：各别人物和各别学派虽然分居各地，但在思想交流和文学活动中已经非常活跃。如果我们想到，历史传给我们的经过时间淘汰保存下来的资料显然只不过是最重要的回忆；如果我们想到，留给我们的每一个人的名字事实上已表现出科学活动的全貌，那么，当时的生活图画就会在我们的面前呈现出丰富得多的情景。

在这同一时期，**毕达哥拉斯学派**在一旁占有一种特殊地位。他们也考虑了由于赫拉克利特与爱利亚学派之间的对立而引起的形而上学的问题，但他们希望借助于数学去寻求解答，并利用他们的**数论**为思想进一步发展提供了许多最重要的因素。众所周知，第一个用文学形式写出**数论**的代表是**费洛劳斯**。在他们的学说中可以觉察到他们社团的原始目的和倾向；他们在确立他们的学说时，着重考虑了伦理的价值和美学的价值。诚然，正如那个时期的整个哲学一样，他们很少企图科学地阐述伦理学问题，但是建立在凭借他们的数学而大大地发展起来的天文学观念之上的宇宙论却同时渗透着美学和伦理学的动机。

米利都学派传下来的只有三个人的名字：泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼。从这里可以看出，整个第六世纪这个学派繁荣兴旺于当时伊奥尼亚的首都。在纪元前 494 年，拉德(Lade)战役之后，波斯人将米利都夷为废墟，这个学派便随之而灭亡了。

泰勒斯，出身于一个古老的商人家庭。据说，他预言过纪元前 585 年的日蚀。他经历过第六世纪中叶的波斯人的入侵。也许他到过埃及，并不缺乏数学和物理学的知识。象亚里士多德这样早的作家也不知道他的著作。

阿那克西曼德似乎年轻不了多少。关于他的论文《论自然》只有难懂的片断保留下来了。参阅诺伊何塞尔(波恩，1883 年)。——比士根《论阿那克西曼德的"无限"》(*Über das ἄπειρον des A.*，威斯巴登，1867 年德文版)。

很难决定**阿那克西米尼**的年代。也许大约在纪元前 560—500 年。关于他的著作《论自然》，差不多完全没有留下来。

除开亚里士多德提到的以外(在《形而上学》一书开头)，我们关于米利都学派理论仅有的少量知识的来源主要的是西姆普里西斯的《评注》。参阅 H. 里特《伊奥尼亚哲学史》(*Geschichte der jonischen Philosophie*，1821 年柏林德文版)；R. 西德尔《古代伊奥尼亚哲学形而上学的发展》(*Der Fortschritt der*

Metaphysik unter den ältesten jonischen Phiosophen, 1861 年,莱比锡德文版)。

习惯上人们都把**色诺芬尼**放在**爱利亚学派**的首位。他无论如何是参预了这学派的建立的。纪元前 570 年他出生于科洛封。546 年由于波斯人征服了伊奥尼亚，他逃亡了。最后他在逃入大希腊的伊奥尼亚人所建立的爱利亚城定居了。他死于纪元前 480 年以后。他的半格言半哲学的诗句的断简残篇由卡尔斯登（阿姆斯特丹，1835 年）编集成册。关于他的情况见 Fr. 克恩(瑙姆堡,1864 年;奥尔登堡,1867 年;但泽,1871 年;什切青,1874 年和 1877 年)和 J. 弗洛伊登达尔(布雷斯劳,1866 年)。

27 **巴门尼德**，一个出身于名门的爱利亚人，毕达哥拉斯社团的熟客。他大约在纪元前 470 年写作。他的教育诗的残篇由比伦(莱比锡，1810 年)和 H. 斯坦(莱比锡，1864 年)编辑。〔英译载于《特殊哲学》杂志第四期。〕**芝诺**（大约纪元前 490—430 年）的遗失了的论文也许是第一部被分成章节并且辩证地编排的书。他也是爱利亚人。

米利所士是一位萨摩斯将军，他在纪元前 442 年征服了雅典人。关于他同爱利亚学派的私人关系，什么也不知道。A. 帕布斯特《米利所士残篇集》(*De M. Fragmentis*,波恩,1889 年)。

爱利亚学派不重要的残篇由亚里士多德、西姆普里西斯等人的记载补充了一些。亚里士多德的伪著《色诺芬尼、芝诺、高尔吉亚》一书(《亚里士多德》，柏林版，第 974 页起)必须审慎使用。此书在第一章里也许载有米利所士的材料;在第二章里,载有芝诺的材料，资料来源混杂不清；第三章里载有高尔吉亚的材料。

爱非斯的**赫拉克利特**(“晦涩哲人”),大约在纪元前 536—470 年,十分厌恶日益高涨的民主权力，抛弃了他世袭的高位，在忧郁的闲暇中消磨了他最后的十年。他写了一篇论文，连古代人也很难看懂。我们现在掌握的这篇论文的片断是非常模糊不清的。由 P. 舒士特尔(莱比锡，1873 年)和 J. 拜沃特(牛津，1877 年)编集。参阅 Fr. 施莱尔马歇（《全集》，第二卷第三部分，第 1—146 页);J. 贝尔纳斯(《论文集》,第一卷，1885 年);F. 拉萨勒(两卷,1858 年柏林版);E. 普福莱德雷(1886 年，柏林版);G. 谢费尔《赫拉克利特哲学和近代对赫拉克利特的研究》(*Die Philosophie H.S. und die moderne H.-Forschung*,1902 年,莱比锡、维也纳德文版)。

哲学史中第一个多利安人是阿格利琴托的**恩培多克勒**，大约在纪元前490—430年，一个教士人物，预言家；他作为政治家、医生和奇迹的创造者，很受人们的尊敬。他与西西里的演说家学派有关系；其中，科拉克斯和蒂西阿士的名字是大家熟悉的。除了他的 καθαρμοί（«净化之歌»）以外，留下了一首教育诗；这首诗的片断由斯杜尔茨（莱比锡，1805年），卡尔斯登（阿姆斯特丹，1838年）和斯坦（波恩，1852年）出版。

克拉佐美尼的**阿那克萨哥拉**（纪元前500—430年以后）在接近第五世纪中叶定居于雅典；在那里他结识了伯里克利。在434年，他被控犯了亵渎神明罪，被迫离开雅典，在拉姆萨古（Lampsacus）创建了一个学派。肖巴哈（莱比锡，1827年）和肖恩（波恩，1829年）编辑了他的论文«论自然»的片断。参阅：布赖尔（柏林，1840年）；泽沃特（巴黎，1843年）。

关于**留基伯**个人的事知道得太少，甚至在古代，他这人是否存在也有人怀疑。原子论通过德谟克利特（见第三章）的巨大发展完全湮没了这个理论的创始人。但是在巴门尼德之后的整个思想结构中原子论的踪迹还是明确地被认识出来了。留基伯，如果不是出生于阿布德拉，也至少作为这个学派的头头在阿布德拉积极活动过；普罗塔哥拉和德谟克利特后来便出自这个学派。他与恩培多克勒和阿那克萨哥拉一定是同时代人，也许甚至年纪还大一点。他是否写过什么东西，还说不定。参阅：迪耳斯，*Verh. der Stett. Philol. Vers.*（1886年）。——A. 布里格尔«原子的原初运动»（*Die Urbewegung der Atome*，1884年，哈雷德文版）；H. 李普曼«留基伯和德谟克利特的原子力学»（*Die Mechanik der leucipp–demokritischen Atome*，1885年莱比锡德文版）。

毕达哥拉斯社团在接近第六世纪的末尾时以宗教-政治结社形式第一次出现在大希腊诸城邦。它的创始人是萨摩斯的**毕达哥拉斯**。他大约在纪元前580年出生；也许到过埃及；在多次远途旅行之后，把贵族城市克罗顿当作改革运动的发源地。他的改革运动把道德和宗教的净化作为自己的目标。通过后来的记载（杨布利柯«毕达哥拉斯一生»，和由克斯林出版的波菲莉«毕达哥拉斯一生»；这些书的可靠性值得怀疑），我们获悉这社团的内幕。但似乎可以断定，这古老的社团把一定的义务强加在它的成员头上，连私人生活也在内；并且提倡集体从事智力活动，特别是音乐和数学。由于这社团的政治地位（关于这点，可参阅克利希的文章，1830年，哥廷根版），这社团的客观条件开始时对他们是非常有利的；这是因为，在纪元前509年民主城市西巴瑞斯 28

(Sybaris)惨遭浩劫之后，克罗顿取得了在大希腊的霸权。然而，最后，毕达哥拉斯学派在城邦的残酷的党派斗争中沦为失败者，经常遭受残酷的迫害，这社团终于在纪元前第四世纪被摧毁了。

毕达哥拉斯大约死于纪元前 500 年；我们追溯不到他本人的任何哲学著作，虽然后来在创造神话的过程中人们竭力把他捧为整个希腊智慧之神(E. 策勒《演讲论文集》, *Vortr. u. Abhandl.*,I. 1865 年,莱比锡德文版)。柏拉图和亚里士多德只听说过毕达哥拉斯学派的哲学。**费洛劳斯**似乎比恩培多克勒和阿那克萨哥拉年轻一些。他好象是这派哲学最卓越的代表人物。关于他的生活环境几乎无人知晓，而他的论文残篇(由波伊克编辑，1819 年，柏林德文版；参阅沙尔施密特，1864 年，波恩版)也非常值得怀疑。

关于这社团的其他信徒，只知道他们的名字。最晚期的代表们同柏拉图学园发生非常密切的关系，就他们的哲学而言，我们几乎可以说，他们已经属于柏拉图学园了。其中必须提到的是塔伦图姆的**阿尔基塔斯**；他是个著名的学者和政治家。关于他的十分引人怀疑的残篇可参阅：G. 哈登斯坦(莱比锡，1883 年)，Fr. 佩德森(《古物学杂志》1836 年)，O. 格鲁帕(柏林，1840 年)，Fr. 贝克曼(柏林，1844 年)。

关于毕达哥拉斯学派学说的报导，特别是在晚期记载中的报导，被外来资料弄得模糊不清；外来资料非常之多，要想判断当时情况的真相，也许在古代哲学中，没有一个地方有这里这样困难；即使我们精选的来源是最可靠的，即亚里士多德和他的最有教养的注释者——最著名的是西姆普里西斯，但许多可疑点和自相矛盾的命题依然存在，特别是在细节上。其所以如此，也许基于这样的事实：有一段时期，这学派有很大发展，各种思潮并行不悖；并且在各种思潮中，对于最初也许由费洛劳斯提出的总的基本思想的发挥方式又各有不同。如果能探索着〔对这些思潮〕作出区分，定会有很大功绩。

H. 里特《毕达哥拉斯哲学史》(*Geschichte der pythagoreischen Philosophie*,1826 年,汉堡德文版)；洛特比谢尔《亚里士多德所理解的毕达哥拉斯体系》(*Das System der Pythagoreer nach Aristoteles*, 1867 年，柏林版)；E. 谢涅《毕达哥拉斯与毕达哥拉斯学派哲学》(*Pythagore et la philosophie pythagoricienne*,二卷集,1873 年,巴黎法文版)。

第四节　存在的概念

经验中事物互相转化——这个事实激起了最早的哲学思考。最初，在一个象伊奥尼亚人那样迁徙不定、富有非常丰富多采的自然界经验的民族中确实产生了对此事实的惊赞①。这个事实提供了哲学思考的基本动力。关于这个事实，伊奥尼亚哲学最生动地表 29 现在赫拉克利特身上。赫拉克利特似乎一直孜孜不倦②地为万物的这种无处不在的流变，特别为矛盾双方相互的突然转化而探索着最中肯的明确的说明。但当神话给这种观点披上用寓言解释世界形成的外衣时，科学则追求万变之中不变的本原，并将此问题规定在**宇宙物质**或“世界本原”(*Weltstoff*)这个概念中。宇宙物质经历万变，万物产生于它而又复归于它(ἀρχή，始基)。在这概念中③隐含着**世界统一的假定**。米利都学派④是否曾经力图证实这点，我们不得而知。第一个利用万物互相转化、利用万物毫无例外的内部联系，企图证实这个**一元论**的却是一个后来的折衷主义的落伍者⑤。

1．单一的宇宙物质或世界本原是整个自然界变化过程的基

① 参阅论 θαυμάζειν〔惊赞〕的哲学价值，亚里士多德《形而上学》I. 2,982 b 12.

② *Fragm.* (Diels)〔迪耳斯《苏格拉底以前的残篇》〕12 B,49a,88,90,91 etc.

③ 亚里士多德在《形而上学》(I.3,983 b 8)中已下了定义，但不是没有掺杂着他自己的范畴。

④ ἀρχή(始基)这词本身凝聚着历代宇宙论者的幻想，据西姆普里西斯说，第一次用这词的是阿那克西曼德。

⑤ Diogenes of Apollonia〔阿波洛尼亚的狄奥根尼〕. 参阅: Simpl. *Phys.*〔《物理学》〕(D.)32r 151,30 和 Arist. *Gen. et Corr.*〔《论生灭》〕I.6, 322 b 13。

础；这一点，根据古代传说，似乎是伊奥尼亚学派自明的假定。唯一的问题只是确定这基本的物质是什么。最捷近的途径是在经验里呈现的事物中去寻找。这样，**泰勒斯**宣告这基本的物质是**水**，**阿那克西米尼**宣布为**空气**。他们之所以作此选择，也许是由于水和空气的流动性、可变性和明显的内在活力[①]。事情很清楚，米利都学派很少想到关于空气和水的化学特性，只想到有关聚集的状态[②]。固体本身看来是死的，运动只有靠外力，而液体和挥发物表现出独立的流动性和活力。这种最早的哲学思考，其一元论的先入为主的观念是如此强烈，以至使米利都学派的学者们从来一次也没有想到要去探索这宇宙物质永不停息的变化的原因或根源，反而假定这是一种自明的事实(当然之事)，正如他们认为万变与生成是自明之理一样。他们最多只描述宇宙物质的具体形态。在他们那里，宇宙物质被认为是某种自身活着的东西：他们认为它生气勃勃，正如特殊的有机体一样[③]。因此，在以后概念的分类中他们的学说往往被描绘为**物活论**(*Hylozoismus*)。

2．但是，如果我们要问：为什么阿那克西米尼(他的学说与泰勒斯一样，似乎老禁锢在经验范围之内)要用空气代替水，那么我们就会知道[④]，他相信空气具备一种水没有具备的特性——这个特性，他的前辈阿那克西曼德也曾规定为原初物质的概念，即**无限**

① *Schol.* in Arist. 514 a 33.

② ὑγρόν (湿)经常用来代替 ὕδωρ (水)。关于阿那克西米尼的 ἀήρ (气)，有这样的记载，即人们曾试图区分他的形而上学的“空气”和经验的“空气”：里特(Ritter)，I. 217；布兰迪斯(Brandis)，I. 144。

③ 普鲁塔克《哲学箴言集》I. 3(《希腊哲人拾遗》，D. 278)。也许这正符合亚里士多德的意图。《形而上学》I. 3，983 b 22。

④ Simpl. *Phys.*〔《物理学》〕(D.) 6^r 24，26.

性这个概念不可缺少的。关于**阿那克西曼德**提出的这个规定的动力，就牵涉到一场辩论：有限的宇宙物质在永无休止连续不断的生成变化中定会消磨殆尽①。阿那克西曼德也曾看到，ἀρχή这个概念所提出的要求不可能被我们所能看见的任何物质和实体所满足，因此，他就将宇宙物质置于经验之外了。他大胆地坚持，如果我们要从本身永恒、超越变化的某物获得经验世界中的种种变化，就必须假定万物始基的现实性，这万物始基具有一切必需的特性——即使这样的始基在经验中也是不可能找到的。他从 ἀρχή 这个概念，得出这样的结论：虽然在经验中没有一个对象与这个概念相对应，为了解释经验，我们还是必须在经验的后面假定这样一个概念是真实的，假定这样一个概念限制着经验。他因此称这种宇宙物质为"**无限**"(τὸ ἄπειρον)，并将规定 ἀρχή 这个概念应有的一切性质赋予"无限"。那就是：不生，不灭，不竭，不可摧毁。

然而由阿那克西曼德这样规定的**物质**概念只在这一点上是明确的：在这概念内空间上的无限与时间上的无始无终结合起来了，从而这概念标志着包罗一切，决定一切②。但在另方面，关于质的规定，这个哲学家的意图是什么就弄不清楚了。后来的记载使我们了解到，他明白地主张，原初物质在质方面是未定的或不明确的(ἀόριστος)③，而在亚里士多德的陈述中④则更多地谈到一种关

① Plut. *Plac.*〔《哲学箴言集》〕I.3(*Doxogr.* D.〔迪耳斯《希腊哲人拾遗》〕277)；Arist. *Phys.*〔《物理学》〕III. 8,208 a 8.

② Arist. *Phys.*〔《物理学》〕III.4,203 b 7.

③ Schol. in Arist. 514 a 33; Herbart, *Einleitung. in die Philosophie*〔《哲学概论》〕(Ges. W.,I. 196).

④ 《形而上学》XII.,2,1069 特别是《物理学》I.4,187 a 20.也可参阅西姆普里西斯《物理学》(D.) 33ʳ 154,14(根据提奥夫拉斯塔的观点)。这个论述得很多的争论在下面(第六节)还要更详细地谈到。

于在经验中所认识的各种物质的混合物——这种混合物是经过完全调整和平衡的，因而就整体说，不偏不倚，保持中立。在这里，可能性最大的意见是，阿那克西曼德用抽象概念的形式复制出一种虚构的混沌的、不清楚的概念，它既是"一"又是"全"。他这样做，使用的方法是：把一个无定形的物质的东西假定为宇宙物质；在其中，各种不同的经验实体混合起来，使之就整体说来，不可能赋予它任何固定的性质。但是，为此之故，从这受自身推动的物质分裂出来的个别性质就不可能再认为是属于此原物质的质的变化了。从这观点出发，关于质的世界统一的概念就一定会被抛弃了，并从根本上为以后的发展准备了条件。

3．阿那克西曼德赋予无限的还有另一个属性——神性（τὸ θεῖον）。科学思考起源于宗教，他的这个神性，是对科学思维的宗教老家的最后留恋，它第一次表现了在历史上经常反复出现的31 哲学家们的倾向：将理论引导他们用以解释世界的最高概念当作"神"，并从而同时赋予此最高概念以宗教意识的神力(eine Weihe)。阿那克西曼德的物质是上帝的第一个哲学概念，一个仍然完全停留在物质界的概念，也是第一次企图剥掉上帝这个观念的一切神话外衣的尝试。

但是当**宗教需要**仍然保存在形而上学概念规定中时，科学结论越有可能对宗教生活发生影响，这些科学结论也就越更迎合和适应迄今为止在宗教生活中只隐晦不定地起支配作用的内在动力(*Trieb*)。希腊神话不仅在宇宙起源的幻想的涵义中而且在伦理解释的涵义中所曾经经受的转变无处不趋向于一神论的顶峰（费勒塞底斯，索伦）；而现在科学则将它最后的成果，直言不讳的一元

论，献给了这个运动。

这种关系由**色诺芬尼**表达出来了。色诺芬尼不是一个思想家和研究者，而是一个富于幻想的科学信徒，一个有坚强信念的人。他把新的学说从东方带到西方，并给它抹上彻底的宗教色彩。他坚持**一神论**，他把一神论的主张表现为热情的直观，他说①，无论他往哪里看，据他看来，一切都不停地向着一个自然界（μίαν εἰς φύσιν）流去。他的这个主张立刻呈现出一种特色——即尖锐地攻击当时流行的信仰；在文献中这种特色被人们刻画为他的主要特点。他才华横溢，讥讽神话中的人神同形论②；他怒愤满腔，谴责那些诗人们不过是用人性的一切弱点和罪恶描绘神明③；这讥讽和愤怒都基于对上帝的理想，此理想认为上帝（最高的存在）无论在身体上或在智力上都具有与人类无可伦比的特质。但当他进而阐述神的积极属性时，色诺芬尼就变得较为晦涩了。一方面神既是个体又是全体（ἓν καὶ πᾶν，一与全），从而与宇宙合而为一了。于是米利都学派的关于 ἀρχή〔始基〕的所有属性都归于这"**宇宙上帝**"（永恒，不生，不灭）；在另一方面，赋予神性的性质中，有些是属于空间的，如球状，而另外一些又是心理上的功能。在心理功能中，明确地提出了到处都有认识活动，到处都存在对事物的理性指导。在这方面，色诺芬尼的宇宙-上帝只不过是作为其余的"众神众人"之中的最高者出现而已。

在这里哲学突出的神学特色已经明白地显示出来了，而阿那

① Timon bei Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.*〔《皮浪学说要旨》〕I.224.

② Clem. Alex. *Strom.*〔亚历山大里亚的克雷门的《文集》〕V.601.

③ Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕IX.193.

克西曼德所采取的形而上学和自然科学的观点替代了色诺芬尼的宗教观点，表现在两种根本的分歧上。对色诺芬尼说来，宇宙-上帝的概念是宗教崇拜的对象，几乎不是理解自然的手段。这个科洛封人(色诺芬尼)要想认识自然的意图是很少的，他的观念有些是非常幼稚的，比起米利都学派的观念来，还是不成熟的。所以对于他的观点说来，米利都科学所认为在宇宙物质中不可缺少的那种无限性，也可以不要；相反，据他看来，将宇宙物质理解为自身有限的，理解为完全封闭或完整的，最终在空间方面理解为球形的，才更符合神圣的自然界的尊严①。米利都学派认为万物的始基永远处于自发的运动中，它的特性是本身内部结构中的生动的多样性，而色诺芬尼则砍掉了迄今为止一直用来解释自然的这种假定，并宣称宇宙-上帝是不动的，各个部分都是完美无缺、均匀和谐的。他究竟怎样将他自己认为无可置疑的个别事物的多样性与这种意见调和起来，当然始终是一个不明确的问题。

32

4. 由于流变这个概念的需要，米利都学派关于宇宙-实体的概念不加明确的界限就把两种基本因素联结起来了：一个是实体本身不变的因素，另一个是独立或自立的可变性因素。在色诺芬尼的思想里，第一个因素被分割出来了；通过**赫拉克利特**第二个因素也被分割出来了。赫拉克利特学说距离米利都学派的结论有一代人之久，但他的学说是以米利都学派的工作为先决条件的，那就是：米利都学派企图确定或用概念来规定永恒的世界本原的尝试

① Hippol. *Ref.*〔希波利特《参考资料》〕I. 14，*Doxogr*. D.〔迪耳斯《希腊哲人拾遗》〕11 A，33. 在另外一些段落里，又据称他将神理解为既不是有限的也不是无限的(?)。

已经被认为无望了。无一物是永恒的，无论在宇宙中，或在作为整体的宇宙结构中。不仅具体事物，而且当作整体的宇宙都沉浸在永恒的、永无休止的变革中：**万物流动**，无物永存。我们不能说，事物存在着；事物总在变，总在永恒变化的宇宙运动的游戏中消逝。因而，永恒的东西，应有神性之名的东西，不是物，不是实体或物质，而是运动，是宇宙变化过程，是**流变本身**。

为了满足似乎由于转向抽象化而引起的强烈要求，赫拉克利特在呈现在他前面的运动所由体现的感官知觉中找到了帮手：**火**的帮手。本来米利都学派早在自然界万物互相转化中已觉察到火在其中的协调作用；除此之外，还可能有东方的神秘观念，这些观念由于同波斯人的接触，特别传到了当时的伊奥尼亚人那里。但当赫拉克利特宣称世界是一团永恒的活火时，火便变成了万物的本质。他所理解的这个始基不是经历各种变化而不消灭的物质或实体，而恰恰是在永恒飞逝、永恒飘动（*züngelnde*）中的流变过程的本身，恰恰是与流变和消亡相对应的飞翔和消逝①。

但同时，这个观念呈现出一种更加固定的形式，它表现在赫拉克利特比米利都学派更加强烈地强调这样一个事实：这种变化是按照某些固定的关系完成的，是在一种永远不变的连锁中完成的②。因而只有这个事件的节奏（后来称作受规律支配的自然界

33

① 把最高的现实性和产生万物的能力归于这种没有任何基质的运动，或仅仅归于流变，这对尚未意识其范畴的未成熟的思想来说困难显然不大，但对以后的理解来说困难就大多了。将火当作流变的这种概念，徘徊在这术语的象征性意义和实质意义之间。有种用语，将功能和关系也当作独立的实体，这种用法支持了将火当作流变的概念。但是赫拉克利特并不是不愿让宇宙-实体这一模糊观念在他的隐喻（如永远揉捏的泥土，永远搅动的饮料）中处于隐蔽的地位。

② 关于这点还将在下节中详细讨论。

的一致性)才是永恒的；赫拉克利特管它叫做命运（εἱμαρμένη)、秩序(δίκη)、宇宙的理性（λόγος)。按照这些规定（Bestimmungen)，世界上的物理、伦理、逻辑诸方面的规律表现出完全一样；这些规定只证明了思想的不成熟状态，还不知道如何区分各种不同的动因。可是，赫拉克利特以彻底的明确性所理解的这个概念，亦即具有他严肃的品质的一切力量的这个概念，就是**秩序**的概念；这个概念对于他说来，其确实性既是一个信念问题，也是一个认识问题。

5．与这个爱非斯人（赫拉克利特）的理论形成鲜明对照的是由**巴门尼德**提出的**存在**的概念。他是爱利亚学派的领袖，这个时期最重要的思想家。但是要从他的说教诗的少数残篇中重新设想他如何构制他的概念是不容易的。他的说教诗十分独特的特点在于他把最枯燥无味的抽象与富丽堂皇的想象结合起来了。有一个*存在*(ἔστι γὰρ εἶναι)，这一点对于这个爱利亚人说来，是一个如此无容反驳的公理，因此，他只叙述它而不证明它，而且只用反面的说法(durch eine negative Wendung)去解释它，这反面的说法才向我们完全透露了他要我们了解他的主要思想的涵义。他又说，“*非存在*”(μὴ εἶναι)或者不“存在”的东西（τὸ μὴ ἐόν)是不可能存在也是不可能被思维的。因为一切思想总是与**存在着**的东西有关，存在着的东西就是思想的内容①。在巴门尼德那里，这种存在和意识相互关联的观点走得太远，以至思想和存在这两者被宣称合二为一了。没有一种思想，它的内容不是*存在*；没有一种*存在*，它不是思想：思想和*存在*是同一个东西。

这些命题，假若我们只从字面理解，其本体论的观点看起来是

① 卡尔斯登编辑的《残篇》，vv．第94页起。

非常抽象的；但是如果我们考虑到这位伟大的爱利亚人的断简残篇对于他关于“存在”(或**存在着**的东西)所要表示的看法并未留下任何怀疑之处，那么这些命题就有着完全不同的意义了。这就是**实体性**，即物质性(τὸ πλέον)。对于他说来，“存在”和“充实着的空间”是同一的东西。对于一切“存在着”的东西说来，这个“存在”，这个充实着的空间的功能，恰恰是同一的东西；因此，只有一个没有内在区分的单一的存在。“非存在”，或者说不**存在**的东西〔没有存在的属性的东西〕，意思就是无形体，就是**虚空**（τὸ κενόν)。巴门尼德所用 εἶναι (存在)一词的双重意义(照此，这词一时意谓“充满的”，一时又意谓“现实性”)就导致这样一个命题：**虚空不可能存在**。

然而如朴素地用感官观察事物，甚至观察潜藏在巴门尼德那些原则里的事物，就会发现，事物与事物之所以能区分是由于虚空把它们隔开了，事物借助于这种隔离才表现出多样性和复杂性。另方面，所有发生在物质世界的运动，又基于“充实的”东西在“虚空”中所经历的位置的改变。因此，如果虚空不是真实的或不是现实的，那么**个别事物的多样性和运动就不可能是现实的了**。 34

经验在共存和连锁中显示出来的事物的多样性迫使米利都学派探索万物所由变形的、共有的、永恒的本原。然而，当宇宙实体或世界本原的概念在巴门尼德那里拔高到登峰造极的地步，拔高到存在的概念时，似乎要把各别事物同这个概念统一起来，其可能性是如此之小，以至于事物的现实性被否定了，这个统一的存在永远是**唯一的**存在①。原来为了阐明世界而形成的这个概念，其内

① 爱利亚学派思想的这种巨大作用是用明显的模棱两可的语言表达出来的，一

部已发展到如此地步，如要继续坚持它就一定要否定它原来要企图阐明的东西。在这个意义上，爱利亚学说就是**无宇宙论**：万物的多样性已沉没在这全一之中：只有后者才“存在”，而前者只是欺骗和假象。

按照巴门尼德，我们必须断言，“一”或“存在”是永恒的，从不产生，永不消灭；特别是（如色诺芬尼曾经主张过的），它是完全同一（völlige Einerleiheit），毫无区分的自我相同（unterschiedslose Sichselbst-Gleichheit），即彻底均匀，绝对不变。他追随色诺芬尼，认为“一”是有限的，完整的，和封闭的（abgeschlossen）。于是，存在便是一个滚圆的球体，内部完全均匀；这个唯一的统一的**宇宙体**同时也是单纯的、排除一切特殊的**宇宙思想**①：τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα。

6. 所有这些尝试，有些纯属幻想，有些极端抽象，都是用以求得一些臆测，以求发展第一批了解自然的有用的概念。因为，虽然在其中发挥作用的思想动机非常重要，但无论米利都学派的世界-本原或宇宙物质、赫拉克利特的“火-流变”，还是巴门尼德的“存在”，都不能用以解释自然。这样一来，通过后面两个概念有如鸿沟之隔的对比，第一个概念的缺陷就显得很明显了。由于有此认识，就为下一阶段更有独立思考的研究者准备了条件，在概念中区分这两个因素（存在与变化），将它们互相对照，从而设想出新的关系形式，从这些新的形式中便产生了用以认识自然的、具有永恒价值的范畴。

方面，ἕν 的意思既是数字上的一，又是质量上的一或单一，而动词 εἶναι 不仅有系词的作用，而且有“现实性”的意义。

① 因此，象“唯物主义”和“唯心主义”这类术语对于这种意识与其对象（物质世界）简单的等同就用不上了。

一方面，这些**居间调和的尝试**，对于爱利亚的基本原理有共同的认识——“存在”着的东西一定要彻底地被认为不仅永恒，没有开端，也不毁灭，而且是均匀的，在质方面是不可变化的；另方面，他们也同意赫拉克利特的思想——不可否定的现实属于流变和生成(Geschehen)，因此也属于事物的多样性。在调整这两种思想需求时，他们共同的企图是假定**事物的繁多性**，其中每一个事物都应独自地满足巴门尼德的基本原理；而在另方面，由于改变了空间关系，事物必然带来在经验中表现出的各别事物不断变化的多样化。如果米利都学派谈到了宇宙实体或物质的质变，那么爱利亚原则就排除了这种变化的可能性。但是，如果变化应该得到承认(如赫拉克利特)，而且应该是存在本身的属性，那么变化就一定会转化为这样一种变化，它不触动现存物的性质。这样的一种变化只能想象为位置的改变，即**运动**。因此，纪元前第五世纪的自然科学家赞成爱利亚学派，主张现存物的(质的)不可变性；他们反对爱利亚学派，主张存在物的多样性和运动①。他们赞成赫拉克利特，坚持生成和变化的现实性；他们反对赫拉克利特，坚持存在是构成同样事物、产生同样事物的永恒不变的本质。他们共同的观点是：现存物有多样性，本质不变，但它们却使各别事物的变化和多样性可被理解。 35

7. 这个原则似乎是**恩培多克勒**第一个以极不完善的形式固定下来的，这个形式在历史上具有广泛的影响。他提出至今在一

① 在后来的文献中(柏拉图《泰阿泰德篇》，181 D. 亚里士多德 *var. loc.*) ἀλλοίωσις (质变)和 περιφορά (位变)被当作“运动”(κίνησις 或 μεταβολή) 的种来对比。实际上，这里就是这个意思，虽然还没有这些术语。

般的思想方法中仍然盛行的四个"**元素**"[①]——土、水、空气和火[②]。这四个元素中每一个元素，按照这个体系，都是无始无终、均匀、不变的，但同时又可分为部分，在这些部分中可能发生位移。由于这些元素的混合便产生个别物体，反过来，当混合物分解为元素时，各别物体便不存在了。由于混合的性质不同便产生各别物体的不同性质，个别物体的性质往往不同于元素本身的性质。

同时，不可变性的特征和恩培多克勒与米利都学派的物活论之间的分歧，都表现在恩培多克勒体系中，并达到如此程度：他不可能给予这些物质元素以独立的运动能力，物质元素只能经历运动状态的改变，只能经历机械的混合。为此，他不得不在四个元素之外去探索**运动之因**。他指定**爱**和**恨**为这个运动之因。他用抽象化剥去了无生命的物质的整个自身的运动，并设置"力"与之对立，"力"是形而上学地独立的某种东西，推动物体运动；但是这样初步尝试的结果是非常晦涩模糊的。在恩培多克勒那里，爱和恨不仅是这些元素的性质、功能或关系，而且更是与之对立的独立的力量。(36) 但是我们应如何设想这些**推动力**的现实性，在他的断简残篇中并没有透露出使人满意的任何阐述[③]。似乎只有这点是明确的：在确定这运动原则的双重性时，起作用的思想是，为了解释在我们经

① 不用以后的词语 στοιχεῖα，在恩培多克勒那里，我们找到更富有诗意的术语"万物之根"(ῥιζώματα)。

② 除了前人给他的影响外，他的选择显然出于他将聚集的不同状态当作万物原始本质的倾向。在此，似乎在数字 4 上没有什么意义。柏拉图和亚里士多德为此而提出的辩证结构是与这个阿格利琴托人的思想相距很远的。

③ 如果 φιλία（爱）和 νεῖκος（恨）有时被以后的记载家当作恩培多克勒的第五个和第六个元素（ἀρχή），我们也一定不要因此推论他把它们当作实体，他的晦涩而神话式的术语大部分根据这个事实：代表功能的概念是语言中的实体。

验里万物变化中的善与恶，爱与恨这两个性质截然不同的原因是完全必要的①，——这是第一次迹象，它表明“价值”的规定开始引进了自然界的理论。

8. 恩培多克勒认为从四元素适当的混合中获得各别事物的特性是可能的。他是否曾试图去获得这些特性？如果是，他是怎样去获得的？我们的确不知道。这个难点，**阿那克萨哥拉**避免了。他根据爱利亚学派原则，凡存在的东西没有一个能够产生，没有一个能够消亡，便得出结论：在我们经验中的万物，有多少简单的实体就要假定多少元素②。他所谓简单的实体是指那些经过反复分割总是分成与整体同质的若干部分的东西。按照他的定义，这些基本实体后来叫作“同素体”(*homoiomeriai*)。然而在当时只知道，机械分割和温度变化是研究的手段；元素的这种概念（原则上完全相当于今日的化学概念）应用于经验中给定的大部分实体③。因此，阿那克萨哥拉主张有形、色、味各异的**无数元素**。他主张，元素以一种分得非常细致的状态存在于整个宇宙中。元素的结合或混合（σύγκρισις）产生各别事物；元素的分离（διάκρισις）形成各别事物的消亡。照此，每一实体总多少存在于每一事物中；只是由于我们的感性认识，各别事物才呈现出以绝对优势包含于某种或某些实体之中的性质。

作为真实存在的元素现在被阿那克萨哥拉认为是永恒的，无始无终的，不可变的；虽然在空间里可以运动，但本身不能运动。

① Arist. *Met*.〔《形而上学》〕I.4, 984 b 32.

② 他管它们叫 σπέρματα（物的种子），也简单地叫作 χρήματα（实体）。

③ 根据阿那克萨哥拉的断简残篇，有骨头、肉、骨髓；另一方面，有金属。

于是，在此，我们必须要求一种推动运动的力。但是，因为这力必须认为是现存的，必须是存在着的某物，因此，阿那克萨哥拉想出一条权宜之计，将此力给予一种特别的、单一的物质，即基本实体。这种**力-元素**或**动力-物质**(*Bewegungsstoff*)被认为是所有元素中最轻最灵活的。与其它元素不同点在于：它是**同位体之一**，只有它才是本身在运动，只有它才把自己本身的运动传给其它元素；它推动自己，也推动其余。为了确定这个"力-实体"的内在性质，两条思想路线联结起来了：对于朴素的世界观说来，运动的根源是**有生物**最准确的标志，因此自己能运动的这种异常物质一定是有生命的物质或"灵魂-物质"(*Seelenstoff*)，它的性质必然是有生命或者有灵魂①。其次，力量通过效果才被认识：如果这个动力-物质是形成世界的原因，为了形成世界，它将其余的不活跃的元素分离开，那么我们一定能够从它所完成的这一成就中了解其本性。然而，宇宙，特别是星体有规律的运转，造成一种**美的、合目的的秩序**(κόσμος)的印象。将如此巨大的物体控制在和谐的体系中——无数世界不受干扰地旋转；对此阿那克萨哥拉好奇地凝视着、沉思着；这样的奇观，据他看来，只能是某一**心灵**(*mind*)有目的地安排这些运动和控制这些运动的结果。为了这个原因，他将"力-实体"描绘为**理性**(νοῦς)或者"**思想-物质**"(*Denkstoff*)。

37

因此，阿那克萨哥拉的 νοῦς 是一种物质或实体，是一种物质元素：均匀，不生，不灭，以一种分得最细微的状态弥散在整个宇宙中。它不同于其它实体，不仅在程度上，极细，极轻，极灵活；而且在本质上，只有它自身运动，而且以其自身的运动有目的地推动其

① 〔希腊文 ψυχή 和德文 *Seele*，包含这两种意义。〕

它元素运动，其目的性我们可以在世界秩序中辨认出来。强调宇宙秩序是阿那克萨哥拉学说中的赫拉克利特因素。从按照既定目的而安排的有秩序的运动推论到运动的理性原因，这个结论是**对自然作目的论解释**的第一个例证①，由此例证，价值概念（即美和完善）在理论领域里也被当作解释的原则。

9. **留基伯的原子论**是从爱利亚学派存在的概念发展而来的。其发展的方向与刚追溯过的相反。恩培多克勒主张，有些性质的根源是超经验的，阿那克萨哥拉主张所有性质的根源都是超经验的；而阿布德拉学派的创始人则停留在与巴门尼德一致的立场上，他主张"存在"不属于任何在经验中展现的所有各种不同的质的规定，并主张存在的唯一性质是充实着的空间的性质，即**实体性**（*Körperlichkeit*, τὸ πλέον）。然而如果事物的多样性以及事物在运动中发生的变化是可理解的话，那么要假定的不是巴门尼德教导过的 38 没有内部区分的单一的宇宙体，而是具备多样性的这样的宇宙体：不是被另外的存在分开，而是被不存在的东西即非存在所分开，即被非物质的东西、被**虚空**所分开。于是这种非存在〔即不是实际意义上的存在〕的东西也必须赋予一种存在的意味，或者赋予一种形而上学的现实性的意味②。留基伯认为它是无限的（ἄπειρον），刚好与按照巴门尼德所说的"存在"原来具有的"有限"相对立。

---

① 柏拉图就是这样赞扬他（《斐多篇》，97 B），亚里士多德就是这样过高估价他（《形而上学》I. 3, 984 b）。参阅第五节。近代人（黑格尔）进一步过高评价，力图将 νοῦς 解释为非物质的原则。但是残篇（西姆普里西斯《物理学》（D.）33ᵛ 156,13）却未留下任何疑义：这个不与其他元素相混的最轻、最纯的元素只在其他元素周围游逛，只作为活力推动其他元素，它也是充满空间的物质或要素。

② Plut. *Adv. Col.*〔普鲁塔克《反科罗底》〕4,2,1109.

因此，留基伯将巴门尼德的宇宙体砸得粉碎，将其微粒撒向无限的空间。然而每一微粒，象巴门尼德的绝对存在一样，永恒、不变、不生、不灭、有限、不可分。因此这些存在的微粒被称为**原子**（ἄτομοι）。由于从前引导阿那克西曼德走向无限（ἄπειρον）的概念的同一理由，留基伯主张：有无数这样的原子，形态上变化无穷。它们的体积必定小得难以觉察，因为在我们经验中的万物都是可分的。然而因为它们都只具有充满空间的这同一性质，因此它们之间的差异只能是量上的，只是大小、形态、位置上的差异。

从这些形而上学的思考中产生了原子的概念。这种概念已经证明关于自然界的理论科学很有成效；这是因为，正如在留基伯的体系中已经明显表现出来的一样，这种概念包含了这个原理——所有自然界呈现出来的质的差异都必须归纳为量的差异。留基伯教导说，所有我们感知的事物都是原子的结合；原子合，万物生；原子散，万物亡。在这些复合体中，我们所感知到的性质只是假象或现象。实际上，只存在着构成存在的各别原子的大小、形态、秩序、位置的规定。

照此说来，虚空是原子结合和分离的先决条件，也是原子间隔和原子具有形状的先决条件。所有的"流变"或变化，就其实质来说，不过是**原子在空间的运动**。如果我们要探索原子运动的根源①，由于空间本来不是真实的存在，也就不能当作运动之因，而且原子论除了空间和原子外不承认任何东西是真实的，那么这运动的根

① 亚里士多德的《物理学》（VIII. 1, 252 a 32）谈到原子论者时说，原子论者并未问到运动的根源——这是理所当然之事，因为他们宣称运动本身是无原因的（参阅《形而上学》1.4）。

源就只能在原子本身中去寻找了。也就是，原子本身在运动，而这种独立运动，跟原子的存在一样，真正地无始无终。因为原子的大小和形状变化无穷，彼此又完全独立，因此它们的原始运动也是变化无穷的。它们在无限的空间中盲目地飞舞，不知上下，不管内外，各司其事，直到偶尔机缘使它们碰在一起，形成万物，形成世界。这样，恩培多克勒和阿拉克萨哥拉，以他们各自的方式，曾企图在物质概念和动力概念之间制造的分离又为原子论者所消除。原子论者赋予物质粒子的能力的确不是性质上的变化(ἀλλοίωσις)，而是**独立的运动**(从狭义上说是 κίνησις，相当于 περιφορά 位变)，在这种意义上，他们又继承了米利都学派的物活论原理。

10. 与这些多元体系相对立，巴门尼德的朋友和学生**芝诺**企图捍卫爱利亚学说，他提出存在多样性的假说所陷入的矛盾。关于大小，他指出，存在整体必定一方面无穷小，另方面又无穷大：说它无穷小，是因为无穷小的微粒，不管有多少，结合起来也决不能产生一个比无穷小的总和更大的东西①；另方面，说它无穷大，是因为分开两部分的界限本身必定是存在着的某物，即空间量，此空间量本身与那两个被分开的两部分之间又有一界限，此界限的情况与前一界限相同，按此类推，以至无穷。根据后一论据(称为对分法，ἐκ διχοτομίας) 芝诺又推论道，根据数，**存在着**的东西一定是无限的；而另方面，这个完整的存在，并不处于流变中，势必被认为在数量上是有限的〔即完整的〕。正如与“多”的假说一样，虚空是真实的这个主张，利用**回归法**，用到无穷多次，也就反驳了它本身：如果凡是存在着的东西都存在于空间中，这样空间就是存在着的实体，那 39

① 这个论点只能用以反对原子论，用于这里力量微薄。

么它(空间)也存在于空间中，这空间也同样在空间中……照此类推，等等。由于原子论者曾赋予无限概念以新的变化，所有包含于其中的有关理智与感性直观之间的对立观点的种种谜团变得突出了。芝诺利用这些谜团使他的敌人(即主张唯一的、自限的存在这个学说的敌人)陷入**归谬法**的困境中。

然而，就在爱利亚学派自身中就表现出这种辩证法①既有利又有弊的两重性。芝诺有一个同时代人——**米利所士**，他的观点与芝诺相同，但他自己不得不宣称，巴门尼德的存在在空间里如在时间里一样是无限的。因为既然存在既不能产生于另外的存在，也不能产生于非存在，因此，既不能被现存的存在所限(因为那样，就必定有第二个存在)，也不能被现存的非存在所限(因为那样，这个现存的非存在就必定存在了)：这种论证法，从纯理论观点看，比起受到价值规定影响的〔他们的〕先师的立场来，更彻底了。

11. 在这些问题中**毕达哥拉斯学派**采取了中间立场。关于这点，与他们的其他学说一样，他们恰当地运用了数学，恰当地运用了他们进行这种研究所采用的方法。其主要方向似乎是算术方面，甚至以他们为创始人的几何知识（如以毕达哥拉斯命名的著名命题）也不过是用线度代表了数与数之间的简单关系（$3^2+4^2=5^2$，等等)。毕达哥拉斯学派发现数是决定性原则，这不仅在空间的一般结构关系上是如此，在他们主要要对付的物质世界的现象中也是如此。他们对于音乐的研究使他们懂得：和谐是基于弦的长度

① 辩证法(dialectic)在西方哲学史上，在不同时期有不同涵义。在古希腊罗马时期，这词指通过谈话揭露对方的矛盾，使对方陷入困境，从而证明自己理论的正确的方法。中世纪时期则泛指论辩术和逻辑。从黑格尔开始辩证法一词用来表示事物的内在矛盾、运动和发展的学说。——译者

的简单数目关系（八度音程，第三，第四）；他们的天文学知识（当时很先进的知识）使他们得出这样的看法：统治着天体运动的和谐，象音乐中的和谐一样①，其根源在于秩序，按照这个秩序，宇宙间各天体依照数字所规定的间隔，围绕一个共同的中心而旋转。上述如此纷纭的意见似乎都集中起来在一个人如**费洛劳斯**的身上 40 引起一种思想：哲学所探索的永恒存在在**数**中找到了。与经验不断变化的事物相对立，数学概念就其内容来说具有不受时间限制的有效性的标志——它们永恒，无始，无终，不可变，甚至不可动。它们就这样满足了爱利亚学派关于存在的原则，而在另方面，它们又表现了固定的关系——就是赫拉克利特曾需求的那个有韵律的秩序。这样，毕达哥拉斯学派在数学关系中，特别是在数中找到了世界永恒的本质，——这个问题的解答，比米利都学派的解答更抽象，比爱利亚学派的解答更直观、更明确（anschaulicher），比赫拉克利特的解答更清楚，但比当代居间派提供的解答更难于理解。

毕达哥拉斯学派的**数论**，按照他们所展现的，一部分来源于他们在数学关系上多次的观察，一部分来源于他们发现的，或有时人为地引进的，在数学问题和哲学问题之间的类比。首先，每个个别数字的有限性和数列的无限性必然给人启示：现实既属于有限，又属于无限。毕达哥拉斯学派将此想法引入几何领域，他们就逐渐认识到，除了元素作为有限的以外，还有一种现实属于作为无限的虚空的空间。但是，他们认为元素是由简单立体的形状所决定的；火由四面体决定，土由立方体决定，空气由八面体决定，水由二十面体决定，而第五种物质以太（他们当作天上的元素，加在恩

① 出于这种类比，出现了天体和谐的异想天开的观念。

培多克勒所假定的地上四元素之上）由十二面体所决定①。在这些概念中，占优势的观念是：**实体性**或者物体本性，基于无限的东西所受到的数字上的限制，基于**从空间中形成形式**。数学形式当作了物理现实的本质。

毕达哥拉斯学派还进一步相信在有限和无限之间的对立中他们认出了奇数和偶数之间的对立②，而且这种对立与完美和不完美之间，好与坏之间的对立又完全相同③。在最后一种情况下，与神谕的宗教信仰有关系的旧观念不无影响。他们的"世界观"就这样变成了**二元论**：与有限、奇数、完美、善相对立的是无限、偶数、缺陷和恶。但是，由于两类要素都在数字"一"中结合起来了④，数字"一"有偶数也有奇数的值，因此，在作为整体的世界中，这些对立面都被调整而产生和谐，世界就是数的和谐。

再者，有些毕达哥拉斯信徒⑤力求通过经验的各个领域找出41整个学派都同意假设的、两个基本的对立，从而十对矛盾的表格出来了，即：有限和无限，奇和偶，一和多，左和右，雄和雌，静和动，直和曲，光明和黑暗，善和恶，正方形和长方形或不等边形。很明显，

① 毕达哥拉斯学派的主线追随恩培多克勒，而以后爱克范特(Ecphantus)从原子论的意义理解这种空间的受限。

② 阐述此种观点的理由是：甚至数也可运用对分法，分至无穷(？)，这种理由的确大成问题，很不自然(Simpl. *Phys*. D. 105ʳ 455,20)。

③ 在此，我们也一定不可忽视这个因素(对于色诺芬尼和巴门尼德，此种因素已经表现出来了)：对希腊人说来，量度的概念是一种具有高度伦理价值的概念，因此，无限，由于嘲笑一切量度，对希腊人说来，必然是不完美的；而确定的或有限的东西(πεπερασμένον)必然地被认为更有价值。

④ 亚里士多德《形而上学》I. 5, 986 a 19.

⑤ 或者还有与毕达哥拉斯主义有密切关系的人们，如象阿尔克曼埃(Alkmaion)医生，他是费洛劳斯的同时代人，年纪稍长。参阅亚里士多德《形而上学》I. 5,986 a 22.

这是毫无系统的凑合，凑足神圣的数字十，但至少得承认，他们在试图寻找其中的关联。

于是，按照这样或类似这样的方案，毕达哥拉斯学派竭力按照数的体系来制定事物的秩序，在每一门知识领域中，把基本概念分派给不同数目，而在现实中的不同领域里，将决定性意义判给每一个各别数目，特别是判给从一到十的数目。他们这样做时，完全沉溺在符号解释中，我们一定不可因其荒谬而忽视这样的事实：他们企图承认**万物的守恒秩序**可以用**概念**来理解，来表现；他们企图在**数学关系**中找到这种秩序的最后根源。

毕达哥拉斯信徒们自己，特别是该学派后期成员，并没有忽视这样的事实：按照"本原"(ἀρχαί)这个术语应用于各种不同的"物质"、元素之类的东西而言，数目不能叫做万物的本原(ἀρχαί)，他们也没有忽视这样的事实：万物不是产生于数目，而是**按照数目构成**的。当他们说，**万物是数的模写或摹拟**，这也许就是他们表现他们的思想的最好、最有积极意义的说法了。按照这个概念，数学形式的世界被看作是更高、更根本的现实；经验中的现实只不过是这种现实的复制品，数学形式是永恒的存在，而经验现实只是与之对比的流变(*Geschehen*)的世界。

第五节　宇宙发展过程或宇宙变化的概念①

E·哈代《希腊哲学中自然界的概念》第一卷(*Der Begriff der Physis in grie-*

① 宇宙变化，德文为 *Geschehen*。这词我作过不同的翻译："变化"、"生成"、"活动"、"发生"、"产生"、"流变"等等。最后一个意义通常用来指希腊文 γίγνομαι，意义不够广泛。德文表示任何自然变化过程或自然界发生的事变。——英译者

chischen Philosophie,I. 柏林德文版,1884年)。

正如变化(宇宙的变化过程)这个事实为对永恒存在的思考提供了最直接的条件,同样,在另方面,有关存在的种种概念其最终目的只不过是使自然界的变化发展变成可以理解的罢了。这个任务,在存在的概念的发展中,有时的确被人遗忘,或者被人放在一边,如爱利亚学派就是如此。但是后来很快证明了,思想越向前,发展就越取决于不断加强的对于流变和变化的重视,越取决于对存在作如此思考的需要:流变和变化不但可以与存在调和一致,而且还因存在而更容易被人理解。存在的概念和流变的概念手牵手一块走,两者彼此发生永恒的关系。

1. 对于伊奥尼亚人说来,世界上生气勃勃的活动是当然之事,他们从未想到还要去问它的原因。**朴素的物活论**可能只考虑如何解释某一**特殊**的事件或宇宙过程。但是解释也只在于把惊人的事(不是当然之事,或者本身不可理解之事)化为事件的更简单的形式,此等形式由于我们的知觉对它们已经非常熟悉,已用不着解释了。万物改变形式,改变性质,它们又彼此影响,——这个事实,对于**米利都学派**说来,似乎还需要解释。他们在这方面满足于把这些变化理解为宇宙物质的凝聚或扩散。这后一过程,对他们说来,似乎不需要进一步解释了;而阿那克西米尼的确还说过,在聚集状态中的这些变化与温度的变化有关——冷则收缩,热则膨胀。这种对比就产生了按照与原始物质的扩散和凝聚程度相对应的顺序而安排的聚集状态的排列①,即火,空气,水,土(或石头)。

① 因此,可以理解,还有一些物理学家(我们不知其名),他们将宇宙-物质当作空气与水,或空气与火之间的中间物。

米利都人利用这些观念不仅解释自然界的各别现象，特别是解释对于以航海为业的人们非常重要的气象变化，而且解释由原始物质而产生的世界的现状发展。因此，泰勒斯认为水一部分扩散为空气和火，一部分凝聚为土和石头；阿那克西米尼从空气出发，说明了一个形成世界的类似过程。由于提出这些意见的结果，便假定了：土（依照第一人，来源于水；依照第二人，来源于空气）占据了空气球的中心，空气球围绕土而旋转，空气球又为火球所包围，火球或者穿过群星或者照亮了群星。

在提出**世界起源**的这个过程时，米利都学派紧紧依附于宇宙起源诗[①]；也许泰勒斯仍然认为世界起源是一次发生就完结了的过程。直到后来似乎才普遍流行这样一种认识，——如果变化与方向相反的变化〔即回向原初形式的变化〕两相对应，同时如果物质不仅是永恒的而且是永恒地活着的，那么就必须假定世界形成和世界毁灭是一个无休止的过程，必须假定**无数的连续的世界**[②]。

2. 虽然这些规定(Bestimmungen)也符合阿那克西曼德的物理理论，但他的 ἄπειρον 这个形而上学概念使他超出了它们的界限。这个难解的概念所指的那个无限的、自动的物质，就整体来说，确实没有一定的性质。但它被认为在**它自身之内包含有质的对立面**；在它发展变化的过程中又把那些对立面从它本身**排除掉**，使之分离[③]。就阿那克西曼德认为物质是自动的而论，他还是一

① 宇宙-物质被命名为 ἀρχή（始基）。

② 支持这种理论的，很可能有阿那克西曼德，肯定有阿那克西米尼。后来赫拉克利特和恩培多克勒重复了这个理论。

③ 对于这一分歧很大的问题（里特、赛德尔、策勒）的决定性的章节是：亚里士多德《物理学》1.4,187 a 20和西姆普里西斯《物理学》33ʳ 154，14（按照提奥弗拉斯塔）；还有，在下面注释中所述章节的继续。

43 个物活论者。但是他已经看出了：如果差异是产生于物质的自我运动，那么就一定要把这些差异放进物质之中。因此，关于他的存在学说，如果他接近后来的关于原初实体的繁多性的学说而且放弃了关于原初物质在质方面是可变的那个学说，那么关于他的宇宙变化发展无因的概念就完全和另外的米利都学者一样的了，而且他认为由于热和冷这对对立面的结合（热和冷，他认为是从ἄπειρον 产生的第一对对立面），他就可以解释水了。做了这事之后，他就可以沿着泰勒斯所走过的海洋似的大道继续阐述他的宇宙起源学说了。

除了这些物理的和形而上学的规定以外，从他那里保存下来的原句的片断① 阐述了万物的消亡是对于不义的补偿，从而表现出第一个朦胧的企图，想把世界发展过程表现为**伦理的必然性**，想把笼罩在希腊人生活的光明图画之上的瞬息万变的阴影理解为罪孽的报应。不管对此意见的这种特殊解释多么可疑，但毫无疑义，从中透露出有必要将伦理秩序的价值给予物理的必然性。在此，阿那克西曼德表现为**赫拉克利特**的先驱。

3．赫拉克利特认为他在万物的变幻中能确认不变的只是事件的秩序，此事件的秩序有两个基本的标志：**对立面的谐和**和**物质在宇宙中连续变化所完成的周期巡回**。世界上每一事物都处在不断变化的过程中，这一观测被赫拉克利特夸大了，他竟宣称每一事物都不断地向其对立面转化。对于赫拉克利特说来，“另一个”就是那个对立的一方。“万物的洪流”在他诗的语言里变成了对立

① Simpl. *Phys.*〔西姆普里西斯《物理学》〕(D.) 6ᵛ 24,18. 参阅 Th. Ziegler, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*〔《哲学史文集》〕I, 16 ff.。

面永无休止的斗争，而这种斗争(πόλεμος)他宣布为万物之父。所有表面存在着的万物，不论时间的长短，都不过是在活动中保持本身平衡的对立的运动和对立的力的产物。这样，宇宙在每一时刻都是一个自身分裂而又结合的统一体，都是一种获得自身调和的斗争，都是一种获得自身满足的需求。世界的本质是一种看不见的谐和，一切差异和对立都溶解在这谐和之中。世界是流变，流变就是对立面的统一。

按照赫拉克利特的意见，这些对立面特别表现在相反方向的两种变化过程中，一方面火变成万物，另方面万物返回变成火。同样阶段通过两个过程，火经过“**向下的道路**”凝成水和土，土和水经过“**向上的道路**”扩散成火；两条道路是相同的。变化与反变化一起进行。在一条路上的反变化暂时与在另一条路上的变化一样多的时候，便出现了永久事物的假象。赫拉克利特提出这些意见时所采取的这些荒谬形式掩盖了关于连续变化按规律而发生以及对这些变化的不断补整的这个基本思想。世界以不断重复的节奏，以固定的时间间隙产生于火；然后又在火中燃烬，从中产生一只长生鸟①。 44

在万物永不休止的变形中，没有一件事物是不变的，只有秩序不变；按照这个秩序相反运动之间的交替得以实现。这个秩序就是**变化律**，变化律构成了整体的意义和价值。如果在对立面的斗争中，好象有什么新的东西不断产生，那么这新的东西同时也

① 详细说，他在物理学上，特别是在天文学上的观念是薄弱的。在他那里形而上学的探究比阐述性的调查研究更为重要。这点，他同他的论敌巴门尼德相同。（长生鸟，Phœnix，或译不死鸟。埃及神话。相传在阿拉伯沙漠中有长生鸟，每五百年或六百年，自焚为灰，然后又由灰中复生，活泼而美丽。——译者）

总是行将消亡的产物。赫拉克利特的变不产生“存在”，正如巴门尼德的存在不能产生变一样。

4．事实上，爱利亚学派所主张的存在不只是排除了繁多性和变化，也排除了事变或宇宙变化过程。按照他们的形而上学，事变或生成是不可理解的，是不可能的。这种形而上学不能容忍物理学。巴门尼德否认时间有独立的现实性，正如他否认空间有独立的现实性一样。对他说来，只有无时间的、无区分的存在，虽然巴门尼德在他的说教诗的第一部分陈述了存在的学说之外，又加上了处理物理问题的第二部分，然而他这样作却预先声明他在此不是说的真理，而是说的“凡人之见”①。在所有这些凡人之见的背后存在着虚假的、以前已被否定了的预言：即存在之外还有另一个非存在。所有的变化，所有的繁多性和运动，基于这些对立面（进一步指定为光明与黑暗，温暖与寒冷）的相互作用。于是一种世界观（*Weltanschauung*）用诗的形象描绘出来了：火将黑暗的虚空变成形体的结构；这种表现形式有些地方使我们想起赫拉克利特，有些地方与毕达哥拉斯学派的天体论一致。统治一切的“火-力”（δαίμων）作为不可抗拒的必然性（δίκη）借助于爱（ἔρως）把同类的东西强制在一起，从世界中心向外活动。剽窃别人的理论而又批驳这些理论，这种现象，为了投合整体的目的出现在五光十色的混杂体中。在此交织物上飘忽着造型艺术的诗的气息，然而缺乏独立的钻研和清晰的概念。

---

① 如果除存在之外，还有非存在、繁多性、变化也作为是真实的，那么这个世界应该如何设想呢？——这个假想的阐述，一方面达到了它辩论的目的，另方面，满足了他的弟子们的要求，他们大概要求老师解释他自己对于经验世界的观点。

5．对解释特殊事物更明确、更有用的概念在后来人中找到了；他们特为此目的把爱利亚学派的存在概念变为元素、同素体、原子的概念。他们大家宣称，所谓发生或变化(Geschehen)不是别的，只是不可变的物质粒子的运动。**恩培多克勒**和**阿那克萨哥拉**似乎曾力图将这点和他们从巴门尼德那里继承的虚空的否定联系起来。他们将普遍的可分性赋予他们的实体，并认为粒子具有位移的能力——当这些粒子混在一起并互相渗透时，所有的空间就会充满了。世界的运动便基于物质粒子的这种位移。每一个粒子总是挤着、替换着另外的粒子。彼此距离很远的事物不能互相影响，除非一个事物的粒子流出并渗入另外的事物。这种活动的可能性是随一物体的流出物在形状上与另一物体的细孔的相似程度而定。至少恩培多克勒就这样教导过；至于阿那克萨哥拉，他也证明过**实体的无限的可分性**的假定。与现代的思维方法更加接近的关于生成的另一幅图画被**留基伯**描绘出来了。在虚空中彼此冲击的原子，由于压力和撞击，彼此影响，并结合在一起，从而形成更大或更小的物体或块团；这些块团直到受到从外部而来的另外块团的冲击或压力，才分裂或毁灭。所有的生成和变形都基于原子复合体连续地被形成而又被打散的这种过程。 45

在所有三种体系中宇宙运动的基本形式是涡流的形式，是环形转动(δίνη)的形式。依照恩培多克勒，运动之发生是由于作用在元素间的爱和恨的力量。依照阿那克萨哥拉，运动开始是由于“理性要素”(*Vernunftstoff*)按照目的而行动，往后则因机械的连贯性而继续运动；依照留基伯，运动总是由于几个原子的冲撞而产生的结果。**这机械论**的原理，在恩培多克勒那里，仍笼罩在神话中；在

阿那克萨哥拉那里，它第一次企图冲破罩子，但只成功一半；只有留基伯才完全实现了。前两人没有达到这个境地的原因是由于将价值的观点带进了解释的学说。一个追溯善与恶，追溯到对应的精神力量(Gemütskraft)；此精神力量实际上不属于任何存在物，只不过在神话中人格化罢了。而另一个则相信他只能从这样的假定来阐述整体的秩序：合目的、经过理性思考过的冲动发动了运动。然而他们两人都很接近留基伯的主张，只不过需要**目的论的解释**，解释一下涡轮运动如何**开始**；他们也和留基伯一样，**纯机械地**解释运动，他们说：运动再进一步往前发展，**就产生了每一个个别事物**；物质粒子在一经开动之后便互相推撞、互相拥挤、按照既定方式往前运动。在这点上他们做得始终如一，他们甚至对于有机体的生成和功能也作机械的解释，并且在有机体中把植物也当作和动物一样真正有生命的东西。阿那克萨哥拉因此而被柏拉图和亚里士多德指责。恩培多克勒有一句话传下来了①；他教导说，动物不按照任何规律，以稀奇古怪的外形到处出现；又说，在时间进展过程中只有适合生存的东西才能维持生命。适者生存的原则，在现代的生物学中(即**达尔文主义**中)起了巨大的作用，可是在这里就已经清楚明白地说出来了。

在这些观念的基础上，在对于宇宙起源学的态度方面，在这三位学者之间显露出一种有趣的对照。对于恩培多克勒和留基伯说 46

① 亚里士多德《物理学》 II.8.198b29。并且我们发现有一句话，早已认为是阿那克西曼德说的，这句话教导说：有机物是为适应改变了的生活条件而改变，见普鲁塔克《哲学箴言集》V.19,1(迪耳斯《希腊哲人拾遗》430,15)。对于人也一样，上古思想家认为人的起源只能是从动物产生；恩培多克勒也这样说，见 Plut. *Strom.* fr.2.(*Dox.* D.579,17)。

来，宇宙形成和宇宙解体的过程是永恒的；相反，对于阿那克萨哥拉说来，这个过程一经产生便算完了。在前两者之间又有差异，恩培多克勒象赫拉克利特一样，他教导说，世界是在循环交替中产生和消亡；而原子论则主张无数世界产生又消亡。更明确一点说，依照恩培多克勒，元素有四种不同情况。在完全混合物中只有爱统治着，没有恨，他管这混合物叫作球(σφαῖρος)①；当恨渗透进来时，这个同质的球就开始分裂成各别事物，直到这些元素完全彼此分离。爱使它们从这种分裂的状态中摆脱出来，重新结合在一起，直到又完全结合。无论完全结合或者完全分裂，都没有个别事物，在这两种情况中，就出现了爱利亚学派的无宇宙论。只在结合和分裂元素时爱和恨彼此争斗的地方才存在运动中的个别事物的世界。

至于留基伯，情况就不同了。原子在宇宙中无规则地向四周冲击，其中有一些或在这儿或在那儿碰在一起。在发生这种聚集的地方，由于个别粒子带来了运动推动力，**依照数学的必然性**(ἀνάγκη)就产生了整体的旋涡运动，这旋涡运动把邻近的原子和原子复合体吸引进来，有时甚至吸引整个整个的"世界"，就这样逐渐扩大起来。同时，这样一种体系在转动过程中不断分化瓦解，因为由于转动，被赶到表面的原子越细越活跃，聚在中心的就越呆滞越笨重；这样，相同的寻找相同的，不是凭借倾向和爱，而是由于它们共同符合于压力和撞击的规律。因此，在无边无际的宇宙中，在不同的时间不同的地方，产生不同的世界；每个世界在它自身中按照

① 显然，这点不无爱利亚学派的宇宙-球这个概念的影响。恩培多克勒所教导的这个绝对的、得到完全调整的、所有元素的混合与这宇宙-球的概念很相似。

机械的规律不断运动，直到由于同另外的世界相撞而被打成粉碎或者被卷入更大的世界的旋涡中。所以，原子论者主张，太阳和月亮曾经是独立的世界，最后掉进了以我们地球为核心的更大的涡流中。这整个概念在原则上同今天的自然科学多么接近，这是非常明显的。

相反，阿那克萨哥拉所采取的**目的论的观点**排除了时间上有多个世界的可能性，也排除了空间上有多个世界的可能性。指挥一切的心灵，由于采取了各元素合目的的运动，也就只造就了**这一个世界**，这一个最完美的世界①。因此，阿那克萨哥拉用宇宙起源诗的方式描述了世界形成之前一片混乱的原始状态，元素无秩序无运动地混杂在一起。随后，来了“奴斯”(νοῦς)这个“**理性要素**”(*Vernunftstoff*)，就使它作有秩序的运动。这种涡流运动起于一点，起于天穹之极，随后逐渐扩展，波及物质总体，分离或分裂着元素，以致形成现在的强大的旋转，均匀和谐的旋转。阿那克萨哥拉学说的目的论的动机基本上是出于他对**繁星世界**秩序井然的倾慕。**繁星世界**，在执行了“奴斯”发动的转动之后，总是在同一轨道上毫不受干扰地继续运动。没有理由假定，这种目的论的宇宙论要人注意有生物也要适应目的，或甚至要人注意自然界的连贯体系是对人类有利。这种目的论的宇宙论的目光只注视星空的美丽；至于阿那克萨哥拉的关于地上事物的观点，关于有机物的观点，关于人的观点，完全是在他同时代人中盛行的机械解说方式的布局之内。关于另外天体上生命的出现，他所说的听起来也不过是来自原子

47

① 这种目的我们发现在柏拉图身上得到了充分的体现，见《蒂迈欧篇》31，那里准确无误地提到了阿那克萨哥拉与原子论者之间的对立。

论者。

6. 照此说来，虽然阿那克萨哥拉将"奴斯"(νοῦς)也理解为生命的原则，而且认为这个实体的粒子多多少少与有机体混在一起。但是这个概念的重点落在首创天体的宇宙-秩序的概念上。**阿坡洛尼亚的狄奥根尼**，一个更年轻的折衷派自然哲学家，将阿那克萨哥拉的概念与阿那克西米尼的物活论原则联系起来，企图将阿那克萨哥拉的概念进行改组，在此改组中有力地强调了生命起因的另一方面、另一要素。他指定空气为 ἀρχή〔第一要素，始基〕并将它与"奴斯"(νοῦς)——无所不知，按目的行动的力——的特性配合。他又给这个"有理性的空气"取名 πνεῦμα〔圣灵①〕，并在人身上，在其他有机体中，也在宇宙中找到这个按目的造形的原则。丰富的生理知识使他能细致地贯彻这种思想，将它应用于人体的构造和功能。在他那里，目的论也是理解**有机世界**的主要方式。但到后来希腊古典哲学只在天体与有机体的目的论的关系中才完全推翻了机械论原来的统治地位。

他的著作残篇已由肖恩(波恩，1829年)和潘泽比特尔(莱比锡，1830年)编辑。参阅 K. 斯坦哈特在埃尔希和格雨伯尔主编《百科全书》中所写的条目(K. Steinhart in Ersch und Grüber's *Encyclopädie*)。

7. 所有这些学说都假定**运动**这个概念本身是自明的，不需要进一步阐述。它们认为：当它们指出运动就是质变的真正本质时，那么无论是在持续相联的物质粒子之间的运动，还是在虚空中的运动，它们就已经解释了质变。因此爱利亚学派提出反对这些学

① 或谐音译"(普)纽玛"。——译者

说的意见，首先矛头就指向运动这个概念。**芝诺**指出：决不可如此简单地接受运动这个概念，这个概念充满矛盾，这些矛盾就使运动这个概念不可能作为解释的原则。

在芝诺证明运动不可能的著名论证中①，最无力的论证是从**运动量的相对性**出发的论证。他指出，观察马车的运动，或者从运动方向不同而且速度又在不断变化的马车上去观察；或者从两辆马车上去观察，一辆是动的，另一辆是不动的；不同的观察方法，对马车的运动就有不同的估量。相反，另外三个论证，利用分析，将运动通过的空间和运动占据的时间分为彼此分离的、无穷多而且无穷小的部分；这三个论证更有力些，好长时间未被人驳倒。第一个论证是关于**通过一定空间的不可能性**，这个证明被认为是一条直线可以无穷分割，因为在达到目的地之前必须先达到无穷多点，这些无穷多点不可能容许运动开始。同一个思想，稍稍改变了一下，出现在第二个论证中，企图论证**通过具有变动界限的空间的不可能性**。这个论据（正如大家知道的阿基里斯和乌龟的论据）是这样的：因为在每一个时间间歇或每一个时间分点，追者必须首先达到被追者同时出发的地方；这样一来，被追者总是永远在前面，虽然他们的间隔越变越小以至接近于最小值。第三个论据关系到**在任一瞬间运动所经过的无穷小的范围**。依照这个名叫"**飞箭不动**"的论据，在每一个瞬间，运动的物体总在它运动轨道上的某一点上，在这一瞬间它的运动（速度）就等于零；但是无论有多少零也构成不

48

① 亚里士多德《物理学》VI.9,239 b.9。参阅 Ed. 韦尔曼《芝诺关于反对运动的证明及其反驳》(Zenon's *Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen*)，奥得河畔法兰克福，1870年德文版。

了一个真正的量。

除了上述有关空间和繁多性的困难(ἀπορίαι)以外，芝诺的这些辩论还提出了反驳机械论，特别是反对原子论的、设计得极其巧妙的方法——同时这种反驳的目的就是间接地证明了爱利亚学派有关*存在*概念的正确性。

8．**毕达哥拉斯学派**的数论主要是要证明数学形式就是现实的基本关系；就此而言它也是被爱利亚学派的概念所决定的。当他们将现存的现实世界称为数学形式的摹拟的时候，他们也就将一种现实性(虽然是派生的、次要的性质)赋予个别事物，赋予在个别事物中产生的东西。由于他们有能力将他们天文学研究的辉煌成果带进哲学，他们就更不愿逃避回答宇宙论和物理学上的问题了。他们已经获得地球和其他天体是圆形的知识，他们也知道日夜的变化是基于地球本身的运动。开始，他们认为这运动是围绕中心火而进行的圆周运动，地球总是将同一面，亦即我们不知的一面向着中心火①。并且，他们臆断，在中心火的周围，在地球轨道之外，有以同心圆而连续地运动着的月亮、太阳、行星，以至包括固定星群的天体。在某种意义上，他们把完美与不完美之间的形而上学的二元论带进了这个体系。星群的天体，其运动庄严而谐和，他们视为完美的领域；而“月球之下”的世界，因其动荡不定，不断形成，不断运动，他们就视之为不完美的领域。 49

① 在柏拉图时代，这中心火的假说就已经被年轻的毕达哥拉斯信徒埃克芬都(Ecphantos)和叙拉古的赫希都斯(Hicetus of Syracuse)所放弃(随之而被放弃的是关于“反-地球”的假说，此“反-地球”迄今被假定放在中心火与地球之间，其目的不过是凑足数字十)，取而代之的是：地球位于宇宙中心，在其轴上旋转。与这后一假说相联系的是关于固定星群的天体静止不动的假定。

这种观察事物的方式与阿那克萨哥拉观察事物的方式并行，而且(虽然方式不同)导致理论与价值观点〔伦理价值或美学价值〕的互相交织和结合。**只有与天文学的知识联系起来，自然秩序按照规律变化的这种思想才开始在希腊人的头脑里明确起来。**阿那克萨哥拉学派从这里推论出控制一切的原则。毕达哥拉斯主义在天体中找到了在地上找不到的不变性(*Sichgleichbleiben*)的神圣宁谧。在此，古代宗教观念和希腊科学迄今产生的迥异成果会合在一起了。科学在事物变化中探索着永恒，而这种永恒只有在伟大而朴素的关系中，只有在群星的守恒的转动中才能找到。在地球上由于多种多样而又经常互相交错的运动的整个变化，这种规律性还没有被希腊的科学发现：希腊科学把地球这个世界当作不完美的领域，更低级的领域，缺乏另一世界的准确的秩序。在某种意义上说，这点可视为第一个时期最后的结论，这个结论对以后时期有决定性的影响。

毕达哥拉斯学派，对于有关世界创造和世界毁灭的周期性变化的这个问题究竟持何态度，是不明确的。种种共存世界的多样性，在他们的体系里是被排除了的。在他们的世界形成的学说中，在他们特殊的物理学说中，他们给火以如此显著的地位，以致使他们同赫拉克利特十分接近了。亚里士多德甚至将费洛劳斯的一位同时代人美达旁都的**赫拔苏斯**(*Hippasos* von Metapont)放在与赫拉克利特有直接关系的位置上。(«形而上学» I.3)

他们在恩培多克勒的四个元素之外还假定有第五元素以太(天体的球壳就是由以太形成的)，这无疑是与他们将天与地分离开来有联系的。他们是否从共同本原中得到那些元素，又怎样从共同的本原中得到那些元素，这是很难确定的。〔根据许多段落，他们似乎谈到过一种逐渐加强的“引力”，即在这样的情况下(参阅本书第四节，11)：由原始数字“一”(ἕν)按照数学的原则从虚空中形成形式，此原始数字“一”超乎有限与无限之上。〕关于这些问题在

这学派内部，似乎同时存在各种不同意见，而亚里士多德早已不把它们区别开了。

第六节 认识的概念

M. 施奈德温《苏格拉底以前的思想家论认识论问题和伦理问题的根源》(*über die keime erkenntnjsstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern*)，德文《哲学月刊》，II(1869年)，第257、345、429页。

B. 米茨《希腊哲学智者学派以前时期认识论的根源》(*Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie*，维也纳，1880年德文版)。

A. 包曼《苏格拉底以前哲学家争辩形式》(*Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen*，维尔茨堡，1906年，德文版)。

事物究竟是什么或者事物的本性是什么，这个问题已经包含在米利都学派的"始基"(ἀρχή)这个概念中了；这个问题假设：当时流行的、原始的、朴素的对世界的思维方式已经动摇了，虽然这种假设在意识中还没有得到明确的认识。这问题证明了，反省的思维(Nachdenken)已不满足于当时已有的观念；而且证明了，反省的思维超过或绕过已有的观念去追寻真理。那些观念是通过感官知觉而获得的，是通过感官知觉在思维中不自觉的组合改造而获得的，——这种改造的产物一代传一代，直到它巩固下来，固定下来，体现在语言中，从而形成思想家进行思维的材料的一部分。当一个人的思维超越了这些已知的观念时——哲学活动根本的意义就在于此——，他是根据他对已知观念进行思考时出现的逻辑需要而进行思考的。因此，他的哲学推理(即使他自己不注意) 50

产生于他的经验与思维之间的差异，产生于他的知觉或想象与他的理性要求(Anforderungen)相对比时所显示出来的不足。在开始时，朴素的哲学推理，不管怎样意识不到它自身的这种内在根据，它还是逐渐注意到，存于自身的这些互相斗争着的观念的不同根源。

1. 因此，希腊哲学家对于人类知识最初的观察关系到这种**经验与思维之间的对立**。科学的阐述的理论距离日常生活的观点越远，理论的创造者就越明白：那些理论的源泉不同于通常意见的源泉。的确他们在这一点上迄今还没有好多话可说。他们将意见(δόξα)与真理对立起来，他们的意思只不过说明他们自己的学说是真的，其他人的意见是假的。他们只觉得这点是肯定的：他们的观点来自思考，而群氓(正是早期哲学家赫拉克利特、巴门尼德、恩培多克勒以一种极端轻蔑的态度来谈论群氓的理智活动)则拘泥于感性的虚妄。只有通过思维(φρονεῖν，νοεῖν，λόγος)才能获得真理；如果单凭感官就只能产生谎言和欺骗[①]。思维自身变得如此强而有力，以至它不仅进而达到那些对一般思维说来已经是绝对荒谬的结论，而且还明确地坚持：思维本身就是(与意见相对立的)真理的唯一源泉。

的确，当我们注意到下列事实时，我们会感到非常奇怪：**赫拉克利特和巴门尼德**，一个紧接着一个，对这同一主张却给予完全相反的解释。赫拉克利特发现由感官引起的欺骗假象和群众的错误基于感官知觉给予人们的永恒事物存在的假象；相反，爱利亚学派

① Heracl. *Frag*.〔赫拉克利特《残篇》〕(Schust.) 11,123; Parmen. *Frag*.〔巴门尼德《残篇》〕(Karsten) 54 ff.

极力反对感官，因为感官极欲劝诱我们相信，真正存在着运动和变化，变化和生成，繁多性和多样化。正是提出这同一主张的双重形式，证明了这种主张并不是调查研究的结果，而是根据个人需要的表现。

此外，这个命题还以非常不同的方式顺应这两个伟大形而上学家的世界观。按照赫拉克利特所教导的，万物洪流，以其各别现象永无休止的变化，使我们很容易理解虚假观念出现的可能性。除非对上下两条"道路"的相反或对立（ἐναντιοροπία）持一种特殊的观点，否则永恒和存在的假象就会在一个方向的变化同另一方向的变化一样多的地方出现〔即由原始火变成万物，由万物变成原始火〕。相反，在巴门尼德的这个唯一的**宇宙-球体**里，就完全不可能找到虚妄和错误的位置，到处都同样，这个宇宙-球体被认为同时也是一个真实的宇宙-思想。虚妄和错误只可能在个别事物和个别事物的变化活动中找到，这些变化活动本身被宣布为虚妄、非存在。然而在保存下来的文献中却找不到一点根据可以设想，当时研究者们曾经想到过这种可能推翻整个爱利亚体系的这样简单的思想①。总之，爱利亚学派满足于这样的主张——所有特殊事物和所有变化只是感官的欺骗和幻觉。 51

在个别事物的质的属性方面，爱利亚学派的继承者也似乎采取了同样的办法，即**简单地否定他们不能解释的东西**。至少**恩培多克勒**主张万物是元素的混合。从这点出发必然产生的任务就是说明其他的性质如何从元素性质的混合中产生出来。但这任务他没有执行。就我们所知，他根本没有给自己安排这任务。他也许认

① 柏拉图首先这样做了，《智者篇》237A。

为这些特殊性质不是(客观)存在,而是感官的欺骗,正如从巴门尼德的观点看来,所有的性质都是感官的欺骗一样;因此,留基伯所支持的最早的原子论者的观点也许正与此观点相符合;他们主张,在各别事物中,只有构成物体的原子的形式、排列、位置和运动是真实的,其他的性质不过是感官欺骗的产物;关于这点,也找不到进一步的说明①。

这些困难加在一起,也许对阿那克萨哥拉的思想产生影响,他认为所有性质都是原来就如此,并不是变成现在这样的。因此他就假定了无数元素。但是对于他来说,又产生了相反的困难:如果认为一切包含在一切中,每一个性质包含在每一事物中,而又只有这些性质中的一些性质才出现在各别事物中,如何说明这件事的发生呢?他有些地方是根据这种观点来解释的:许多组成部分,因为它们非常细微,是人的感官不可感知的,因此只有依靠我们的思维才能知道事物的真正性质②。除此之外,他似乎追随过已经在阿那克西曼德的 ἄπειρον (无限)这个观念中出现过的思想:从一些确定的性质的完全混合中产生某种不确定的东西。所以,至少他将世界形成之前所有实体最初的混合物描述为完全没有性质③;同一种想法似乎使他把恩培多克勒的四个元素不当作原始的实体而当作已经混杂的混合体④。

① 极大不可能的是,在德谟克利特那里发现的通过感官-性质的主观性以解决问题的方法已由留基伯提出来了;〔如果这样〕,那么在普罗塔哥拉以前就提出了这一理论了,而普遍认为这种学说的创始人是普罗塔哥拉。

② Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VII. 90 f.

③ 《残篇》(肖恩编辑)4。根据这一段落,也许可以弄明白阿那克西曼德将 ἄπειρον〔无限〕指名为 ἀόριστον (不确定的)的真实意义。

④ 亚里士多德《论生灭》I. 1, 314 a 24。

智者学派以前的思想家所共有的**理性主义**认为，在**毕达哥拉斯学派**那里有一种特殊的形式，确认知识基于**数学的**思维。此论本身虽极**偏狭**，但却向前跃进了一大步，因为在此第一次提出了与"知觉"相对立的"思维"的正面定义。**费洛劳斯**①教导说，只有通过数，事物的本性才能被认识。那就是，只有当作为事物基础的一定数学关系被认识之后，事物才会正确地被认识、被理解。这是毕达哥拉斯学派在音乐和天文学中已获得的经验，这也是他们在所有其他领域里渴望达到的目标。但当他们最后得到结论——这种需求只有在星群的完美世界的知识中才能满足的时候，他们就由此得出结论说：科学(σοφία)只与完善和秩序的领域有关，即只与天体有关系；而且得出结论：在不完美的领域里，在不受秩序约束的、变化的领域里，即在地球上，只有实践能力(ἀρετή)是有效用的②。 52

古代的科学家提出了与"感知"对立的"思维"，但未加详细说明；此"思维"的另一积极特征，在**芝诺**的推理中，隐隐约约地表现出来了，此特征即是：符合**逻辑的规律**。在芝诺对繁多性和运动的所有攻击中最基本的一点是**矛盾律**，以及这样一个假定：同一事物既可肯定又可否定，这一事物不可能是真实的。这条规律和假定，虽然没有抽象地表示出来，但是清楚而准确地被应用。爱利亚学派解释世界的学说，虽然非常荒谬，但比起其它学说来它更能逼着它的支持者们进行争论。芝诺的论文看起来安排和划分得很合逻辑；这论文的记载提供了成熟的反驳技巧的著名论据；这种技巧

① *Frag*.〔《残篇》〕(Mull) 13.

② 斯托拜欧《自然之牧歌》I.488。

爱利亚学派终于获得了。当然，在爱利亚学派的圈子里盛行的这种形式的训练，似乎还没有达到逻辑规律的抽象陈述。

2."思维"和"感知"之间的对立来自对于它们的认识论上的价值(*erkenntnisstheoretischen Wertbestimmung*)的估计〔即来自这样一种假定:这两种心灵活动的形式其中一个比另一个，对于达到真理来说，更有认识论上的价值〕。与此站在明显的对立立场的是这些科学家力图用以理解认识的来源和过程的**心理学**上的原则。因为虽然他们的思维首先主要地指向外在世界，但只要他们在心灵活动中不可避免地发现心灵活动是宇宙运动的一种形式、变形、或产物时，人类的心灵活动便引起他们的注意了。心灵或灵魂以及它的活动在此时就只有**同宇宙的整个变化过程联系起来**才能作科学地解释;心灵或灵魂及其活动真正是宇宙变化过程的产物，正如其他万物是宇宙变化过程的产物一样。因为在这一时期人们仍然总是从物质方面来思考自然的一般原则，因此我们碰上的是彻底的**唯物主义心理学**①。

53　再说，心灵或灵魂首先是**推动力**。泰勒斯把这样的灵魂赋予磁石，而且宣称整个世界充满灵魂。因此，要寻找个别灵魂的本性只有在被认为是整体的动力原则中去寻找。这个灵魂的本性，阿那克西米尼在空气中找到了;赫拉克利特，同样还有巴门尼德(在

① 除开从一般科学理论得到的灵魂的那些特征外，在一些人(赫拉克利特、巴门尼德、恩培多克勒和毕达哥拉斯派)的传统中我们还发现另外的理论，它们不但与上述特征无关，甚至与之对立。身体是灵魂的牢狱(肉体＝坟墓)的概念，个人灵魂不朽，死后报应，灵魂轮回说，——所有这些都是哲学家从他们对宗教玄义中得来并保留在他们宗教的说教中的，虽然这些与他们的科学教导多么不相符合。这类说法不在上面讨论。

他假想的物理学中)，在火中找到了；留基伯在火原子中找到了①；而阿那克萨哥拉在推动世界的理性实体，即"奴斯"(νοῦς)中找到了。在缺乏物质的动力原则的地方，如在恩培多克勒的体系中，一种生命体中流动的实体，即血液，被当作灵魂。阿坡洛尼亚的狄奥根尼在混着血的空气中找到了灵魂的本质②。在毕达哥拉斯学派那里，个别灵魂不能看作与"一"(ἕν)相同的东西("一"他们认为是世界的动力原则)，也不能看作"一"的一部分；相反，他们教导说，灵魂是一个数目，而且为了将这模糊的命题说得更加明确，他们说，它是一种和谐——这个词语，我们只能解释③为身体的和谐，那就是身体各部分充满生气的协调活动。

推动力离开身体，身体就会死亡。如果我们把今天赋予"心理的"东西的性质同时赋予这个推动力，那么我们就会发现：最古老的科学所充满着的特定的理论兴趣，清楚地表现在如下事实中：在诸多属性中，受到几乎是独一无二的重视的是想象和"认知"这个属性④。关于感情和意志，几乎很少提到⑤。但是，个别灵魂作为动力而言，被认为是推动整个宇宙运动的动力的一部分，同样各别人

① 以同样方式，有些毕达哥拉斯信徒宣称阳光在空气中散发的微尘是灵魂。

② 关于这点说来，因为他认出静脉血与动脉血的区别。他所说的 πνεῦμα 就是指今日化学称为氧气的东西。

③ 根据柏拉图《斐多篇》(85页起)；在《斐多篇》中这种观点被斥之为唯物主义。

④ 阿那克萨哥拉的"奴斯"(νοῦς)只是认知(Wissen)；在阿坡洛尼亚的狄奥根尼那里，空气是一种伟大的、有力的、永久的、有智力的物体。在巴门尼德那里，存在同时就是思维(νοεῖν)；等等。在恩培多克勒那里，只有 φιλότης〔爱〕与 νεῖκος〔恨〕是用神话实体化了的动力，而这些动力与他的心理学观点毫不相关。

⑤ 与此相关联的是这样一个事实：我们完全不能提到在这个时期对于伦理问题的研究。因为单是说教的思考或告诫不能认为是伦理学的开端。关于唯一的例外，见下页注⑤。

的"认知"活动也只能被理解为世界的认知活动的一部分①。这一点在赫拉克利特和阿那克萨哥拉的体系中是最清楚不过了。每个个人所具有的知识和在他身上所有的总的"宇宙-理性"一样多。对54 于赫拉克利特来说，是火②；对于阿那克萨哥拉来说，是"奴斯"(νοῦς)。至于留基伯和阿坡洛尼亚的狄奥根尼，他们的观念是相同的。

这种物理概念，对于阿那克萨哥拉说来是纯数量的，但赫拉克利特却予以改造，在改造中渗透着认识论的原理，表现出睿智的洞见和深刻的见解。每个人的知识中都渗有"宇宙-理性"；"宇宙-理性"处处一样；赫拉克利特的"逻各斯③"(λόγος)和阿那克萨哥拉的"奴斯"(νοῦς)，作为同质的理性，都被当作动力散布在整个宇宙中。因此，认知是人类共有的。因此，只有定律和秩序是每个人必须和自己结合起来的。在梦中，每个人以他个人的意见而拥有自己的世界。认知是大家共有 (ξυνόν)的。凭借这个特点，即凭借普遍有效的规律的特点，认知这个概念获得了一种**规范的意义**④。在理智的领域里，也在政治、伦理、宗教的领域里，服从公共、服从规律，就作为一种必然职责而出现了⑤。

---

① "宇宙-灵魂"这个词语，柏拉图第一个使用，或者最早的是费洛劳斯使用过(所引用的这残篇就是因为这个原因而大大地被人怀疑过)。这个观念的确出现在阿那克西米尼、赫拉克利特、阿那克萨哥拉中，也许在毕达哥拉斯的信徒中也有。

② 有这怪论：最干燥的灵魂是最聪明的；还有这警告：防止灵魂受湿(醉酒)。

③ 这条和下条，参阅 M. 海因茨《论希腊哲学之逻各斯》(*Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie*，奥尔登堡，1872年德文版)。

④ 《残篇》(Schust.)123。

⑤ 这是智者派以前的思想发展中这样一个唯一的概念，只有这个概念才能说得上是企图提出伦理学的科学原则。如果在赫拉克利特的心目中，在谈到这种受规律约束，或者至少触及这个问题时，他有一个表现所有道德职责的普遍的词句，那么他就

3. 如果现在我们要问，在这些假设下，如何解释“知识”进入个人，即进入人体中，我们就会发现，赫拉克利特的唯一答案是“通过感官的门”。当一个人醒着时，“宇宙-理性”就通过洞开的感官（当然注意到的主要是视觉和听觉①）流进他的身体，这样，他就认知了。当然，这事之所以发生，只是因为在人体中有如此多的理性和灵魂，以至外来的运动碰上了内在的运动②。知识就依赖于通过感官而形成的内外理性的交互作用。

感知和思维，就它们在认识上各自的价值而言，是如此尖锐地对立的，它们之间的心理学上的差异赫拉克利特也不知如何叙述。而巴门尼德③也一样未能解释这种区别④。更确切地说，他更尖锐 55 地表示了有关个人的思维**对于身体条件的依赖**：他说，每一个人都

会将此词句同时赋予他的形而上学的基本思想，那就是宣布这个规律是永恒的世界本质。在上面（第四节）已经提请注意这样一个事实：在徘徊在他面前的宇宙-秩序这个概念中，他还不能有意识地区别其中不同的动机（特别是区别物理的动机和伦理的动机），因此伦理研究还没有完全脱离物理研究而取得独立的地位。毕达哥拉斯学派也是同样情况，他们用“和谐”这个术语表达秩序这个概念（这个术语也可能取自赫拉克利特），因而指定德行为“和谐”。事实上，他们用“和谐”这个术语表示灵魂、健康和许多其它的东西。

① 还有嗅觉（恩培多克勒）和味觉（阿那克萨哥拉）。只有原子论者，特别是德谟克利特，似乎才对触觉给予重视。

② Arist. *De An.* 〔亚里士多德《论灵魂》〕I. 2, 405 a 27.

③ Theophr. *De Sens.* 〔提奥弗拉斯特《论感觉》〕3 f.

④ 关于毕达哥拉斯学派的医生阿尔克曼埃也有同样的报导（提奥弗拉斯特《论感觉》），他宣称思想或意识（ὅτι μόνος ξυνίησι）是人异于其它动物的特征。但是在此也缺乏更确切的规定，除非我们根据这个表述联想到与亚里士多德的 κοινὸν αἰσθητήριον（共同知觉）类似的东西。与此一致的是这种情况：在毕达哥拉斯学派的社团里以及在与之有密切关系的医生们中，似乎已有人作出初步的尝试，企图将特殊的心理活动局限于身体的特殊部位，例如将思想局限于脑，知觉局限于个别器官和心脏，情绪局限于心脏。根据这些，阿波洛尼亚的狄奥根尼以及在他之后的德谟克利特似乎已将此作为生理心理学的开端。

是在身体各部分中实体的混合物所构成的那些条件所允许的情况下进行思考的；在这里他证实了他的关于物质性与一般思维的同一性的总的思想①。更加明确的是恩培多克勒如下的证言②：他宣称思维和感知是同一的；他认为思维的变化依赖于身体的变化，而且他认为血的组成是人的理智能力的决定性因素。

上述的最后两位思想家，毫不迟疑地利用生理上的假说使他们的概念更生动，更直观(anschaulicher)。巴门尼德在他的假想物理学中教导说，相同的东西总被相同的东西感知，身外的温暖被身内的温暖感知，身外的寒冷甚至被死人体内的寒冷所感知。恩培多克勒，借助于他的流出物和细孔的学说，贯彻了这种思想：我们身体内的每一元素感知外在世界的同一元素；因此他教导说，只有实体的流出物适合于器官的细孔，这些实体的印象才可能与该器官相通。那就是，他从感官外形和对象之间的相似关系中得到感官的特定功能，并将此贯彻到视觉、听觉、嗅觉；他的观察力有些还是非常锐敏的③。

相同的被相同的认识，这种观点为阿那克萨哥拉所反对。他所根据的是什么理由，不明确④。他教导说，知觉是对立面被对立面所感知，外界的温暖被人体的寒冷所感知，等等⑤。无论如何，

---

① *Frag.*〔«残篇»〕(Karst.) vv. 146—149.

② Arist. *De An.*〔亚里士多德«论灵魂»〕I. 2, 404 b 7; III. 3, 427 a 21; *Met.*〔«形而上学»〕III, 5, 1009 b 17; Theophr. *De. Sens.*〔提奥弗拉斯特«论感觉»〕10 f.

③ Theophr. *De Sens.*〔提奥弗拉斯特«论感觉»〕7.

④ 在此，也许我们想起赫拉克利特，他根据 ἐναντιοτροπία（相反〔的〕性〔质〕）来解释知觉，——运动对运动，——在他那里，对立是一切运动的原则。

⑤ Theophr. *De Sens.*〔提奥弗拉斯特 «论感觉»〕27 ff. 有趣的是阿那克萨哥拉据此得出结论：每个知觉都与痛苦（λύπη）相联。

他的学说也是一个证明，证明这些**形而上学的理性主义者**在他们自己的**心理学**中坚持了**粗糙的感觉论**。

第二章　人类学时期

G.格罗特《希腊史》(*History of Greece*,VIII.伦敦,1850年英文版),第474—544页。

C.F.赫尔曼《柏拉图哲学体系和历史》(*Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, I.海德堡,1839年德文版),第179—231页。

布拉斯《从高尔吉亚到李西斯的古希腊辩术》(*Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias*,莱比锡,1868年德文版)。

H.桂希里《苏格拉底和人民》(*Sokrates und sein Volk*,载于《大学演讲谈话录》I.1855年苏黎世,1859年德文版),从第219页起。

H.西伯克《论苏格拉底与智者派的关系》(*Über Sokrate's Verhältniss zur Sophistik*,载于《希腊哲学研究》1873年第二版,1888年弗赖堡因布赖斯高德文版)。

W.文德尔班在《序曲》中论文《苏格拉底》(*Sokrates* in "Præludien",1884年,弗赖堡因布赖斯高德文版),从第54页起。

〔《大英百科全书》中 C.H.杰克逊所撰写的条目《智者学派》。〕

在波斯战争胜利结束后，希腊民族在理智生活和精神生活中获得了气势磅礴、蓬勃向上的发展，科学挣脱了过去孤斋独树、闭关自守的学派枷锁，走上了轰轰烈烈的激荡的社会舞台，这就决定了希腊科学的进一步发展。

培育科学研究的园地一代又一代地扩大了。学术理论开始只在范围狭小的社团内发表，用很难理解的文章向外传播，后来便开始渗进公众意识。诗人们，如欧里庇得斯和爱比卡姆斯已开始把

科学概念和科学观点汲进自己的语言中。研究自然而获得的知识早已**有效地用于实践**,如海波达姆斯用之于建筑学中。甚至**医学**,从前只是按照传统来实践的技术，而今渗透了自然哲学的一般概念,渗透了生理学研究的专门学说、知识和假说;生理学研究在科学各体系中早已逐渐占据了宽广的地位，其发展极快，病原学理论①的过度发展反而阻碍了医学的发展，只是到了医学改良家赫坡格拉底,才第一次把这种势头减弱到适当的程度,恢复了医术原来的、与科学理论相对立的性质②。

此外,希腊民族,内外遭受严峻考验,已成熟起来,进入了成年时期。它已失去对旧传统的朴素信仰,已认识到关于实际生活的知识和能力的价值。在那时以前科学总是静悄悄地追求着对科学研究的纯洁动机——为知识而追求知识的高尚的好奇心——，到了那时希腊民族开始需要科学来解答激荡着自己的种种问题;由于希腊文化的繁荣昌盛使自己陷入了疑虑之中，需求科学给予忠告和援助。这是世界史中最伟大的时期，这个时期带来了种种理智力量的火热竞争,而在这种竞争中有一种思想得到普遍承认:在各行各业中,有知识的人最有能耐，最有用，最成功。在实际生活的每个部门中独立思考和个人判断的著有成效的改革取代了被习俗控制的旧生活。**人民群众怀着炽热的欲望，想把科学成果据为己有**。但是,特别在当时，对于一个想在政治上有所作为的人说来， 57

---

① 医学的这种改革始于与毕达哥拉斯主义有密切关系的医生们，特别是阿尔克曼埃。以赫坡格拉底伪名而流行的著作《论食谱》(περὶ διαίτης)可作为此事的文献例证。参阅西伯克«心理学史»1.1.第94页起。

② 主要参阅他的著作«论传统的朴素医学»(περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς)和«论酸性食物»(περί διαίτης ὀξέων)。

家庭传统、习俗、个人的品格的优越和才干的优越已不象从前那样顶用了。形势变化多端和随之带来的种种困难以及他必须共处、必须共事的人们的智力水平，使得**政治生活的理论修养**变成必不可少的了。这种趋势，没有一个地方象当时希腊首都**雅典**那样蓬勃发展；而且在雅典，这些欲望也得到了最充分的满足。

需求招徕供应。科学家，即**智者**(σοφισταί)，走出校门参加社会生活，将自己学到的或发现的东西教给人们。他们这样作，的确部分是出于要想教育同胞的高尚动机，但是同样真实的是，这种教学变成了他们的**职业**①。希腊不同学派的人们从希腊各地奔向雅典，宣传他们的学说，并靠这种宣传，在首都，也在小城市，谋求荣誉与财富。

就这样在很短时间内，不仅**科学的社会地位**发生了根本的变化；而且科学本身的内在性质、科学的倾向、待科学解决的问题都发生了根本的变化。科学变成了社会力量，变成了政治生活中的决定因素，如伯里克利的情况就是如此。但是也正因为这样，科学进入了对**实践生活的需求，特别是对政治生活的需求的依赖状态**。

这些需求主要表现在下列事实中：民主政体首先要求政治家们有作公开演讲的能力；其结果是，为参加政治生活作准备，特别需要智者们的教诲，而智者们的教诲越来越集中在这个目的上。科学家成为辩术教师了。

从前在科学的眼前总浮现着自然知识这个目标，但是在上述情况下他们就看不见这个目标了。他们最多不过以尽可能文雅、尽可能令人喜悦的形式表达出转手的学说。而他们自己的研究，

① 参阅 Protagoras bei Plato, *Prot.*〔《普罗塔哥拉篇》〕, 316 d。

如不拘泥于成规，就必然指向**人的思维和意志**（在公开演讲中必须决定和控制的正是此种思维活动和意志活动），也必然指向观念和意志所由产生的状态，必然指向他们彼此争论、彼此坚持自身权利的态度上。就这样，希腊科学从本质上说，走上了**人类学**的道路，或者说走上了**主体性**的道路：研究人们的内心活动，研究人们的观念力和意志力；与此同时它也就丧失了它的纯理论品格，获得了占绝对优势的**实践意义**①。

但是当智者学派的活动面临人类思维和意志的多面性时，当辩术教师提出说服术，寻求着每种意见都可能借以取胜、每个目的都可能借以取得成就的道路时，在他们面前便出现了这样一个问题：在每个人内心里都有自认为是必然的、能防御别人的个人意见和目的，除了这些个人的意见和目的以外是否还存在任何本身正确而真实的东西。关于**是否存在任何普遍有效的东西**的这个问题就成为希腊哲学或者希腊启蒙运动的人类学时期的问题。 58

同时，这个问题也是那个时代的问题——那个宗教信仰和旧道德动摇不定的时代，那个权威博得的威信日益下降的时代，那个只扫个人门前雪、不管他人瓦上霜的无政府主义的时代。希腊精神的这种内部瓦解很快就明显地表现在伯罗奔尼撒战争的混乱中；随着雅典霸权的衰落，希腊文化之花也就凋零了。

首先哲学明显地增加了这种情况的危险性。当智者学派不断完善着他们必须讲授的表达、证明、反驳等形式技术的科学训练（wissenschaftliche Ausbildung）时，他们实际上一方面用这种修辞

---

① 西塞罗（《土斯库兰的谈话》，V. 4,10）论苏格拉底的名言适用于此阶段的全部哲学。

学创立了独立的**心理学**，从而将这门学术研究从宇宙论中的低微地位提高到基础科学的重要地位，另方面他们也初步考虑了**逻辑规范与道德规范**。但当他们考虑到他们为达到任何目的而运用、而讲授的技巧①时，人的观念和目的的**相对性**就以如此压倒一切的优势清楚地呈现在他们的意识里，以至他们否认了在理论领域以及在实践领域里存在具有普遍效力的真理，从而他们陷入了**怀疑论**；他们的这种怀疑论开始还是一个真正的科学理论，但很快就变成一种轻佻的游戏。由于智者学派洋洋自得诡计多端的狡辩，使自己成了肆无忌惮的、破坏公共生活秩序的不良倾向的喉舌。

智者学派理论上的领袖是**普罗塔哥拉**；至少，他是在哲学上有成果、有意义的任何概念的唯一的创造者。人们经常把**高尔吉亚**同他相提并论，但同普罗塔哥拉相比，高尔吉亚不过是一个雄辩家而已；他偶尔涉猎哲学，并在辩证法的技巧方面胜过爱利亚学派。**赫皮埃斯**和**普罗底古斯**只须提一提就行了；一个是深得人心的鸿儒典型，另一个是浅薄说教的范例。

与智者学派年青一代的混乱行为和缺乏信念相对立，苏格拉底提出对理性的信仰，提出对普遍有效的真理的存在的信念。对他说来，这种信念本质上是实践的，是**道德的气质**，但却导致他钻研**知识**；他以另一种方式将知识和意见对立起来，他认为知识的本质存在于概念思维中。

59

因此，苏格拉底和智者学派处在同一时代的共同意识的基础

---

① 参阅众所周知的《能把无力的论据说成有力》(τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)，亚里斯多芬尼《云》，第112页起，第893页起；亚里士多德《修辞学》，II. 24，1402 a，23。

上，讨论相同的问题；然而智者学派以他们的技巧和见识老陷入当时意见的混乱中而不能自拔，其结果得到反面的结论；而苏格拉底朴素而健康的意识，纯洁而高尚的品格却找到了道德和科学的理想。

苏格拉底的教诲所引起的强烈影响逼着智者学派的活动踏上新的途径。智者学派追随着他，通过科学洞见，力图获得道德的生活行为准则。当旧学派大部分都分崩离析并将其活动转向修辞学的讲授的时候，那些乐于同这位雅典圣人交往的人们创立了新的学派；在他们的科学研究工作中，苏格拉底的原则和智者学派的原则经常奇异地交织在一起；而人类学始终是他们研究的唯一方向。

在这些大多数被称作"苏格拉底式"的学派（虽不完全准确）中，**欧几里德**创立的**麦加拉**学派深深地陷入后期智者学派毫无成果的机巧之中。与此相联的是极不重要的**爱利亚-厄立特里亚**学派。然而流行在当时希腊生活中的人生概念，在下述两学派的教义中找到了主要的科学表述。这两个学派的抗衡渗透在尔后的整个古代文献中。它们是斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的先驱**犬儒学派**和**昔勒尼学派**。在犬儒学派的信徒中，除了创始人**安提西尼**外，要算**狄奥根尼**第一个受人爱戴。昔勒尼学派又叫享乐主义学派，创始人是**亚里斯提卜**，后由同名的一个孙子继承，以后的继承人是**西奥多拉**(Theodorus)、**安尼克里斯**(Annikeris)、**赫格西亚** (Hegesias)和**欧麦鲁斯**(Euemerus)。

智者学派的流浪教师们一部分来自早期的学派社团。在纪元前第五世纪后半期这些学派社团大都不存在了；代之而起的是自由发挥，各抒己见。这对

于具体学科的研究，特别是对于生理学的研究，不无好处；比如**赫玻**(Hippo)、**克来德姆** (Cleidemus) 和阿波洛尼亚的**狄奥根尼**等人的情况就是如此；但随之带来了一般抽象思辨的削弱。只有阿布德拉学派和毕达哥拉斯学派经受住了这个分化时期而仍然存在。有一个由赫拉克利特信徒们组成的社团坚守在爱非斯，但很快似乎就蜕化成了智者学派的追随者(如**克拉底洛斯**)①。

阿布德拉的**普罗塔哥拉**(大约纪元前480—410年)来自原子论学派。他是第一个，正确地说，也是最著名的一个流浪教师。他在不同时期活跃在雅典，据说他在雅典被宣判犯了亵渎神明的罪，因而逃亡，在逃亡中罹难死亡。他的论文极多，但关于语法、逻辑、伦理、政治、宗教等方面的论文保存下来的，非常非常少。

里昂提尼的**高尔吉亚** (纪元前483—325年) 在纪元前427年，作为他本城邦的使节来到雅典，在那里他赢得了文坛上很高的声誉。晚年他住在帖撒利的拉利撒。他来自西西里的演说家学派，恩培多克勒也曾与这派有联系②。

关于爱利斯的**赫皮埃斯**，除开一些意见(其中有些在柏拉图对话《大赫皮埃斯篇》中批判过)外，众所周知的只是他大大地炫耀自己"知识渊博"。**普罗底古斯**来自切俄斯岛上的攸利斯城；关于他，"赫尔克里士在十字路口"这个
60 大家熟悉的寓言在色诺芬的《大事记》(II. 1,21)中保存下来了。其他的智者大部分只通过柏拉图才被人知道，实质上没有什么重要性。我们知道的只是，从这个或那个人的嘴里说出这个或那个有特色的断言。

在理解智者学派学说时，我们必须处理这样一个困难——我们认识他们几乎要完全通过战胜他们的敌手柏拉图和亚里士多德。柏拉图在《普罗塔哥拉篇》中优美而生动地描述了一次智者的集会，他的描述带有冷嘲热讽的意味；在《高尔吉亚篇》中描述一次更热忱的集会；在《泰阿泰德篇》中提出更尖锐的批评；在《克拉底洛斯篇》和《攸狄底姆斯篇》中傲慢地讽刺智者学派的教学方法。在与柏拉图的名字相联的《智者篇》对话中给智者的理论下了一个极端恶毒的定义；而亚里士多德在《论诡辩论谬论》一书中也得出同样的结论(第一章，165 a 21)。

① 在柏拉图著作(《泰阿泰德篇》181 A)中，他们被称为 οἱ ῥέοντες 〔"万有流迁"派〕；参阅亚里士多德《形而上学》IV. 5, 1010 a 13。

② 关于这些关系，参阅H. 迪耳斯《柏林学院学报》(H. Diels, *Berichte der Berl. Akademie*)1884年，第343页起。

哲学史长期以来重复着敌手们对于智者学派的贬责的论断，而让σοφιστής一词(这词的意思原只是“学者”，或者可说是“教授”)刻上敌手们给予它的藐视的涵义。黑格尔给智者学派恢复了名誉；因此，象经常发生的事一样，其结果是，智者们在一个时期又被人估价得过高(如格罗特)。

M. 沙茨《智者篇》(*Die Sophisten*, 1867年，哥廷根德文版)。

雅典的**苏格拉底**(纪元前469—399年)以他的外在特征，以他独到的品格，以他哲学推理的新风格，开辟了哲学史上的新纪元。他既不是专家，也不是流浪教师；既不属于哪个学派，也不信奉什么。他是人民中的一个出身低微的人，一个雕刻家的儿子。在他走向生活的初期，从事于雕刻。他热情追求知识，吸收了家乡街头传闻的各种新理论；但是他并不为这些才华横溢，词藻丰富的杰作所眩惑，他也不觉得从这些杰作中自己能得益多少。他锐敏的思想识透了它们的矛盾；他道德上的真挚为这种经常追逐文化的肤浅和轻浮所触怒。他认为他的职责是启发他自己和他的同胞，去认识这种虚假知识的空虚，并通过认真的研究去追寻真理。他，一个时代的哲学家，一个日常生活的哲学家，在他的同胞中孜孜不倦地工作，吸引了雅典最好的青年集合在他周围。青年们崇敬他，把他当作道德的典范，道德的导师；他因而成为贵族制度的精神领袖；正因为这样，他陷入了与掌权的民主政权的深刻矛盾中。这就种下了祸根，后来误解和私仇把他推上法庭，法庭判处他死刑，死就变成了他最大的光荣。

关于他的记载刻画出一幅关于他品格的清晰而又忠实可靠的图画。在这些记载中，柏拉图细腻的描绘和色诺芬粗线条的速描，最恰当地辉映陪衬。柏拉图在他几乎所有的作品中，都用戏剧性的手法生动地描述他所爱戴的老师；至于色诺芬我们必须重视《回忆录》和《会饮篇》。关于他的学说，情况就更困难了，因为在这里色诺芬和柏拉图两人的表述都带有派性。每一个人都为自己的学说而宣称这个伟大的名字是属于自己的(色诺芬属于温和的犬儒主义)。亚里士多德的论述由于历史上隔得更远，观点更客观些，在所有基本问题上都是有权威、可信的。E. 阿尔贝底《苏格拉底》(*Sokrates*, 1869年，哥廷根德文版)；A. 拉布若拉《苏格拉底的理论》(*La Dottrina di Socrate*, 那布勒斯，1871年)；A. 富耶《苏格拉底哲学》(*La Philosophie de Socrate*, 1873年，巴黎法文版)。 61

麦加拉的**欧几里德**在苏格拉底死后不久就创立了自己的学派。两个辩

论家(见下面)、米利都的**欧布里德**(Eubulides)、爱利斯的**阿里克西鲁**(Alexinus),迦利亚的**狄奥多鲁·克罗鲁斯**(Diodorus Cronus)(死于纪元前307年)和**斯提尔波**(Stilpo)(纪元前 380—300 年)可以说是属于这一学派的;这学派只存在了一个很短的时间,以后就和犬儒学派、斯多葛学派合流了。苏格拉底的得意门生**斐多**在爱利斯他的家里创办了一个社团,这社团也遭到同样命运;**门尼德姆斯** (Menedemus) 很快把这社团迁到了厄里特里亚(Eretria)。参阅 E. 马利《麦加拉学派与爱利斯-厄里特里亚学派史》(*Histoire de l'école de Megare et des écoles d' Elis etd' Erétrie*, 1845 年,巴黎法文版)。

犬儒学派[以昔诺撒尔格(Cynosarges)体育场的名字命名]①的创始人是雅典的**安提西尼**(Antisthenes)。他象欧几里德一样,是苏格拉底年长的朋友。西诺布的怪人**狄奥根尼**(Diogenes)与其说是一个科学家,不如说是一个在文化史上有独特性格的次要人物。与此相关的还可以提一下底比斯的**克拉底**(Crates)。后来这个学派与斯多葛学派合流了。

F. 杜姆勒《安提西尼卡》(*Antisthenica*, 1882 年,哈雷德文版);K. W. 哥特林《犬儒派学者狄奥根尼或希腊无产阶级哲学》(*Diogenes der Kyniker' oder die Philosophie des griechischen Proletariats*,《论文集》I. 第251页起)。

昔勒尼的**亚里斯提卜** (Aristippus) ——一个智者、流浪教师——比欧几里德和安提西尼稍年青一些, 同苏格拉底集团联合的时间很短; 他到老年才创立他的学派。他似乎把他的系统的思想体系传给了孙子; 对他说来,他的思想是人生的实践原则。上述继承人 (狄奥多鲁等) 一直继承下去,到了纪元前第三世纪,就过渡到伊壁鸠鲁学派, 这学派吸收了享乐主义的残余。

A. 温特《昔勒尼哲学》(*De Philosophia Cyrenaica*, 哥廷根, 1841 年)。

第七节 道德问题

格言诗人所反映的人物和所谓七贤的词句已经把教劝世人遵

① 犬儒学派英文名叫 Cynic School,或谐音译成昔尼克学派。——译者

守中庸之道当作中心主题。同样，我们在纪元前第五世纪的诗人、哲学家和道德学家中所碰到的悲观怨诉大都是反对人们的放荡不羁、无组织无纪律、无法无天。头脑严肃的人们看出了豪情放纵、激昂沸腾的社会生活所带来的危机。这样一条政治经验——党派斗争只有在不影响法律秩序的条件下在道德上才可能容忍——使得服从法律成为最高职责。赫拉克利特和毕达哥拉斯学派十分透辟地表达了这个观点，而且知道如何将此观点同他们的形而上学理论的基本概念联系起来①。

这里，我们遇到两个假定，这两个假定即使在这些思想家中也被认为是自明的先决条件。第一个假定是**法律的合法性**。朴素的意识服从命令，不问命令从何而来，不问命令是否正当。法律存在，摆在那儿，有道德的法律也有法庭的法律；它们既经存在也就永远存在，个人只能服从。在智者学派以前，无一人曾想到过检验一下法律，问一问法律自称的合法权力究竟基于什么。第二个假定是，在所有民族、所有时代讨论道德问题时的一种基本信念，即服从法律**有利**，蔑视法律**有害**。从这种思想出发，告诫的方式是采取一种令人信服的忠告②，击中被告诫人的机灵和在他内心潜伏着的欲望。

随着希腊启蒙运动的兴起，对于这两个先决条件的信念开始动摇了，从而道德也就成为待研究的问题。

1. 促进此事的动力来自**社会生活的经验**。宪法经常性的突

① 参阅前面第 90 页注⑤。

② 这事的典型范例是普罗底古斯的寓言，**善**和**恶**均答应：如果赫尔克里斯听从他们的指挥，便给他金山。

63 然改变足以逐渐削弱法律的权威。这种突然改变不仅抹掉了个别法律无条件的、无庸置疑的有效性的神光，而且特别使民主共和国的公民们在协商和表决时习惯于思考和判断法律的根据和合理性。政治律成为讨论的课题，个人以其判断凌驾于法律之上。如果，除了注意时间的变化外，注意力不仅集中在政治律所呈现的多样性上，而且还集中在不同国家、不同民族的习俗道德所规定的习惯所呈现的多样性上，那么其结果是，法律不再具有对所有人都普遍有效的价值了。这一点至少首先适用于**人为的法律**，因此，当然也适用于政治律。

在这些经验面前就提出了这样的问题：是否存在任何时间任何地点都有效的东西，是否存在不分民族、国家、时代，因而对一切都有权威的法律。**希腊伦理学就是这样以一个完全与物理学的第一个问题相似的问题而开始了**。万物的本质始终不变，经过千变万化仍然存在，此本质第一时期的哲学家称为*自然*（φύσις）①：现在要问，是否也存在一种被永恒不变的*自然*（φύσει）所决定的法律，——这法律高于一切变化、一切差异。人们指出：与此相对立，只在一时有效、只在一有限地区有效的所有现存法规都只是**人为的习俗或人为的法令**（θέσει 或 νόμῳ）所规定和创建的。

*自然*与习俗或法令之间的这种矛盾是*希腊启蒙时期*最有代表性的概念结构（Begriffsbildung）。这种矛盾支配了这个时期的整个哲学。从一开始它就不仅具有解释事物起源的原则意义，而且

① Περὶ φύσεως〔《论自然》〕是所有早期哲学家著作的标题。必须强调的是：φύσις 这个概念的基本标志最初是"永远象它自己本身"。与此相反的是暂时性的东西，这种东西只发生在某一时间。

具有**价值估计**的**规范**意义或标准意义。假若还存在普遍有效的东西，那就是"自然赐予"的有效性，对于所有的人，不分民族和时间都有效。人在历史过程中创立的东西只具有历史上的价值，只在那单一的情况下有价值。只有自然决定的东西才是理所当然地获有权威；而人为的习俗不在此范围之内。"法律"（νόμος）压制人们，强迫人们去作许多反自然的事①。哲学用自己的概念制定自然的"神圣"的法律与人写的法律的那种对立，这就是索福克利斯的《安提戈涅》②的主题。

从这种对立中出现这些问题：一方面，如何确定无论何处都不变的自然规律的本质；另方面，要了解历史上的法律条例是如何产生的。

第一个问题普罗塔哥拉没有回避。在柏拉图保存下来的他的思想的神话式的表述中③，他教导说，为了在人生斗争中人们为彼此的生存而永久团结，神就给予一切人同量的**正义感**和**道德崇敬感**（δίκη 和 αἰδώς）。因此，普罗塔哥拉在促使人们在**社会和国家中团结起来**的**原始道德感**中找到了实践生活的这个自然（φύσις）。但不幸的是，对于这种思想在细节上如何贯彻，以及这个自然有效律与历史制度明确的规定之间的界限，并未为我们保存下来。 64

然而有许多迹象表明，智者学派的理论从这些基本概念出发，

① 柏拉图《普罗塔哥拉篇》(337C.)中的赫皮埃斯。

② 索福克利斯(Sophocles)(纪元前496—406年)系希腊三大悲剧诗人之一，《安提戈涅》为其名著之一。安提戈涅抗其舅父之命为其兄治丧。——译者

③ Plat. *Prot.*〔柏拉图《普罗塔哥拉篇》〕320 ff。参阅A. Harpff, *Die Ethik des Protagoras*〔《普罗塔哥拉伦理学》〕(Heidelberg, 1884)。

广泛而深入地**对现实进行批评**，直至对社会政治生活进行**深刻**而彻底的改革。这种思想——在法律面前，所有人与人之间的差异只在于制度，而自然要求**人人权利相等**——在当时就已经不断获得人心。里可弗朗(Lycophron)要求取消贵族制度。阿尔基大马①(Alcidamas)和另外一些人② 从这观点出发，反对奴隶制。法利亚(Phaleas)要求所有公民享有同量财产同等教育，而海波达姆斯(Hippodamus)第一个根据理性设制理想国的蓝图。在这方面，甚至妇女与男子在政治上平等的思想也已经出现③。

这样，如果独断的立法背离了自然的这些要求，它的理论根据只能在法律制造者的**利益**中去寻找。无论采取的是按照察尔西登的特拉西马库斯④(Thrasymachus of Chalcedon)的意见所假定的形式——他认为，是掌权人利用法律强迫臣民为他们(主子们)的利益而行动；还是采取象卡里克利斯⑤(Callicles)提倡的相反的形式——认为法律是处弱者地位的广大群众建立起来的屏障，以防御高于众人的强大人物的强力侵犯，而且认为按照里可弗朗⑥ 的意见，所有不伤害别人的人们就借此彼此互相保证生命和财产的安全，——总之，法律是根据法律制定者的利益制定的。

2．如果个人利益是创立法律的根据，那么个人利益也是服

---

① Arist. *Rhet*.〔亚里士多德《修辞学》〕, I. 13,1373 b 18. Cf. *Orat.Attic*. (ed. Bekker) II. 154.

② Arist. *Pol*.〔亚里士多德《政治学》〕I. 3,1253 b 20.

③ 阿里斯托芬《公民大会妇女》(*Ecclesiazusæ*) 作品中的嘲弄指的只能是这回事。

④ Plato. *Rep*.〔柏拉图《理想国》〕338 C.

⑤ Plato, *Gorg*.〔柏拉图的《高尔吉亚篇》〕483 B.

⑥ Arist. *Pol*.〔亚里士多德《政治学》〕III. 9, 1280 b 11.

从**法律的唯一动机**。甚至道德家也希望这样说服人：服从于法律正是为了自己的个人利益。但是由此得出的结论是，服从法律的条件只限于法律符合**个人利益**。但两者不相符合的情况是有的。如果说只有服从于法律才会使人幸福，这是不真实的。因此玻鲁斯(Polus)提出这样的想法①：有些大的罪犯，他们以最可怕的罪行获得最幸福的结局。有种主张，只有正确的行为才会得到幸福，而经验与此刚刚相反；经验证明的倒是，不受权威和法律约束的狡黠的生活行为倒是获得好运的最好保证。 65

经过以上思考，看起来，怀疑论从前的矛头原本针对政治律的有效性，现在逐渐也向道德律的有效性进攻了②。在柏拉图的对话录《高尔吉亚篇》和《理想国》中，玻鲁斯，卡里克利斯和特拉西马库斯所提出的关于正义和非正义（δίκαιον 和 ἄδικον）的概念（通过刑事判决的中间地位）等量齐观地对待道德律和政治律，并证明了自然律不但与民法对立，而且与道德要求对立。

在这两方面，智者学派年青一代的自然主义和激进主义都尽量走向极端。弱者可能自愿受法律的约束，但他不过是一个蠢人而已，他这样作只受他人利用③；而强者，亦即聪明人，不会让自己被法律引向歧途，他只是随**自己本性的冲动**而行动。不依人为的法律而行动，而依更高的自然律而行动，这是正确的行为。自然证明，在所有生物中，强者应该统治弱者，只有奴隶才认为受人支配是合适的。而自由人不应约束自己的欲望，应让欲望得到充分的

① 参阅柏拉图《理想国》中特拉西马库斯赞赏 ἀδικία〔非正义〕。

② 特别对于普罗塔哥拉是如此，也许对于赫皮埃斯也是如此。

③ 柏拉图《理想国》(343 C)中的特拉西马库斯。

发展。遵照人为的法律，为人不义是耻辱；遵照自然的命令，遭受不义才是耻辱①。

在这样的形式中，**个人的天性，冲动的禀质，被宣布为自然律，**并且提高为**行为的最高准则。阿基劳斯**（*Archelaus*）是阿那克萨哥拉的弟子，属于智者学派时期的人物，他宣称：属性，无论好的还是坏的，“正义的”还是“可耻的”（δίκαιον—αἰσχρόν），不是来自自然，而是来自习俗。**所有伦理判断都是沿袭传统**②。

3．**宗教**观念理所当然卷入了这次崩溃；而且更加厉害的是，自从色诺芬尼所代表的宇宙哲学夺去了宗教观念的理论价值以后（至少教育界是如此），宗教观念保留着的只是被认为是表现伦理概念的寓言方法而已。就这点而论，有一段时间阿那克萨哥拉学派，特别是拉卜撒库斯的一位名叫美特罗多鲁斯（Metrodorus）的曾很活跃。**普罗底古斯**教导说，人们从给他们带来福祉的东西中为自己创造了神，**克利底阿斯**（*Critias*）宣称对神的信仰只是精明的政治手腕的捏造③，——这些都不过是智者学派伦理**相对论**的结论。如果这些有科学修养的观点在官方教士的权威人士中，也在一部分广大群众中引起不满④，那么普罗塔哥拉就很容易在这些问题面前披上怀疑论的外衣⑤。

66　4．**苏格拉底**对于整个运动的立场表现在两方面：一方面，他最清楚最全面地表述了这个运动的基本原则；另一方面，他最激烈

① 柏拉图《高尔吉亚篇》（483 A 和 491 E）中的卡里克利斯。

② Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕II. 16.

③ Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕IX. 51—54.

④ 正如梅罗斯人狄阿哥拉斯的批判所表现出来的一样（Aristoph. *Av.* 1073）。

⑤ Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕IX. 51.

地反对这个运动的结论。他活动的这两方面，虽然看来是矛盾的，虽然这种外部矛盾同他这个人的悲剧命运有很大关系，然而，却彼此有最确切的、严格的一贯联系。因为，正是由于苏格拉底最深刻地理解了启蒙运动的原则，并最有成效地制定了这个原则，他才成功地从此原则出发发展了有深远影响的积极成果。

对于他来说，毫无疑问，沿袭旧俗的时代已经过去了。个人的独立判断代替了权威。但是当智者学派集中注意力**分析**个人实际进行决断时的**感情和冲动**，最后发现自己不得不承认，这些动机一样有权利照自然的必然性向前发展时，苏格拉底却准确地考虑了作为他那个时代的决定性因素，即：知识和科学已经取得的实践的、政治的和社会的意义。正是通过个别人取得独立思考的过程，通过解放个人的感情，事情才变得清楚了：在各个领域中**人的才能在于他的洞见**。在这点上，苏格拉底找到了对于人及其行为的估价的**客观标准**，而此标准是智者们在感情和欲望的结构中曾努力探索而不可得的。

因此，才识(Tüchtigkeit，ἀρετή)就是洞见。一个人如果感情用事，随自己不清楚的设想行事，随传统的习俗行事，他固然也可能偶尔搞得对，但他自己并不理解，并不能肯定有无结果。一个人，他对于手边的事情完全陷入迷惑和错误中，是肯定要犯错误的；只有一个人，他对事物、对自己有正确的认识，才能够行为正确①。因此，科学知识(ἐπιστήμη)是使人能干、使人有用的所有品

---

① 关于苏格拉底的这些基本观念，色诺芬和柏拉图用无数不同的说法，重新阐述过。色诺芬«回忆录»III.第九章中的一段是可参考的十分重要的一段；关于柏拉图，见对话录«普罗塔哥拉篇»。

质的基础，是一切个人才识的基础。

首先，这种洞见基于对与行为有关的**事物的确切认识**。一个人应该理解他的职责；正如我们发现在每个行业中有才干的人就是那些彻底熟悉业务并懂得他的工作对象的人，因此在公民生活和政治生活中也应该如此；在这里也只有洞见才可信赖①。因此个人才识，只有知识在具体的情况下同有关的对象联系起来，才能显

67 露出来②。大家共有的，不仅有一般知识，而且还有**自我认识**。因此，苏格拉底宣称他的主要职责是教育他自己和他的同胞们作认真的自我剖析。γνῶθι σεαυτόν〔自我认识〕就是他的学说的口号③。

5. 苏格拉底从决定实践才识的原则出发而考虑的这些因素，由于 ἀρετή **这词的模棱两可**，就转变为道德美或**德行**，从而导致这样的基本原理——**德行基于对善的认识**④。至此，苏格拉底所遵循的思想路线就很清楚而无庸置疑了。但当我们问那个力求得到清楚定义的人所说的**善**究竟是何意义时，那些原始资料就显得更不清楚了。根据色诺芬的阐述，善(ἀγαθόν)总是与有利或有用(ὠφέλιμον)相吻合的。在每一具体事件中，德行总是对于符合预

---

① 因此，在这里也表现了苏格拉底所采取的反民主的立场，这对他个人命运是致命伤。苏格拉底公开要求：管理政府这个最难最富有责任心的技术应该只由具有最充分的洞见的人来承担，因此他坚决反对用抽签或民众选举的办法来确定政府官员。

② 苏格拉底并不想搞一套个人才识的体制；刚刚相反，他通过举例来给勇敢（参阅柏拉图《拉什斯篇》）、虔诚（柏拉图《攸狄弗洛篇》，色诺芬《回忆录》IV.6,3)和正义(《回忆录》IV.6,6)等等下定义。

③ 正如他的理论哲学所定义的，见第八节。

④ 引起无数麻烦的这同一种的模棱两可也存在于拉丁词 *virtus*（德行）中，也存在于 ἀγαθόν，*bonum*（善）中。

定目的的东西或者对于有用的东西的认识。这种解释最容易联系到这种类比：将道德美德比作现实生活中的各种才识，而苏格拉底真正教导我们的正是这个。在柏拉图最早的对话录中，特别是在《普罗塔哥拉篇》中，将这种**个人利益**的观点归之于苏格拉底。洞见，或辨别力（在此叫作深谋远虑，φρόνησις）是一种测量技术，精确地衡量一个行为会产生的利和弊，从而选择最合目的的东西。更符合这种观点的是，苏格拉底强调自制（σωφροσύνη）比任何德行更重要，在他自己的生活中没有比表现自制更充分的德行了。与这种观点恰恰相反的是智者学派的观点，他们要求放纵感情，无拘无束，自由发展。

但按照这种解释，苏格拉底关于善的概念，从内容上说是不明确的。从这一件事到那一件事，都必须决定什么是符合既定目的，或者什么才是有用的；我们经常得到的不是善，而是**对某事某物有好处**的东西[①]。可以认为肯定的是，苏格拉底曾力图超越这种相对论，但由于他思想上的人类学基础，在明确表达他的概念时他没有超过这种立场。他的理论——宁愿人负我，不愿我负人；他的严格遵守法律，为此他耻于逃避不公正的极刑判决，耻于逃亡谋求继续生活，继续活动；他的谆谆告诫——生活的意义在于 εὐπραξία〔德行〕，在于不断做好事，在于人的不断追求道德修养的努力，在于参与一切善的和美的事物；特别是，他的**爱情论**，即师生之间的友谊和感情只应基于：在共同生活中相互共勉，力求向善，彼此促进，实现理想，——所有这一切都远远超过了色诺芬所表达的概念。只有当我们认为苏格拉底的特点是区分了灵魂的真正幸福与人间的

① Xen. *Mem.*〔色诺芬《回忆录》〕III. 8,5.

68 世俗利益，才可能将他的观点和功利观点联系起来。这种区分柏拉图在«斐多篇»里让苏格拉底表达了出来，但在另外地方只能找到很少的迹象；因为即使根据柏拉图的«申辩篇»，对于个人的不朽问题，他坚持的是一种完全怀疑的立场，他完全不知道后来柏拉图在非物质性和物质性之间所作的严格区别。的确，按照色诺芬的意见，苏格拉底教导说，人真正的好运不能在身外的财产中，也不能在豪华的生活中寻求，只能在德行中寻求：但是，如果此德行只是基于认识真正有用的东西的能力，从而照办，那么只要这个理论坚持这真正有用的东西正是德行本身，它就绕了个圆圈。苏格拉底陷入了这个圆圈走不出来，找不到他追寻的善的客观概念的规定。

6．关于善的知识究竟客观上由什么构成，这个问题的答案不管如何不明确，苏格拉底总相信（事实证明这点重要得多），**知识本身就足以使人行善，并因此带来幸福**。这个命题可能被当作理性主义的人生观的典型，它包括两个有重大意义的先决条件：一个是**心理学上的**，即明显的**唯理智论**；另一个是**伦理学上的**，即明显的**幸福论**。

苏格拉底所规定的这种基本假定，的确是他自己深思熟虑的、明快的性格表现。他说，每一个人都按照他认为最适合他的意图，对他最有利最有用的方式行动。没有一个人去做他认为不符合自己的目的甚至稍有一些不符合于自己的目的的事。那么，如果德行就是对于适合于自己目的的东西的认识，那么立刻就得出结论：有德行的人完全按照他的认识行事，因而正符合自己的目的，并且所采取的方式也有利于自己。没有人明知故犯。只有那种没有正确认识的人，行为才不正确。假如有时看起来有人虽然具有很好

的见识，但还是做了错事——违反自己更准确的判断——，那一定是因为他还没有清楚地准确地掌握这种知识，否则他就是有意伤害他自己了，那是荒谬的。

在此，苏格拉底和智者学派之间的心理学上的基本分歧就很明显了：智者们坚持意志的本原，因而也坚持意志在自然中的根据；而对于苏格拉底说来，立志要做一件事与认为一件事是善的、有利的和有用的——两者是一回事。知识不可避免地决定着意志；人做他认为最好的事。虽然苏格拉底在这方面的意见可能真的是错了，而且真理可能真的是存在于他和智者学派之间，但他的这个理智的意志概念对于整个古代伦理学起了决定性的作用。

因此，罪孽就是错误。做坏事的人是按照错误的判断行事，把坏事即有害的事当作了好事；因为人人都相信自己在做好事，即在做有益的事。正因为如此，对于人进行道德教育是有意义的。正因为如此，德行是可以教出来的。因为一切教育都要应用知识。因为人可以通过教育知道什么是善，所以（也只有用这方法）他能被带到正确的道路上来。如果德行不是知识，它就是不可教的了。 69

从这观点出发，苏格拉底就把世俗说教的一般道德提高到科学的水平。他的机智、敏锐、辩证的灵活性全都被用来反对智者学派①，被用来证明，到达永恒幸福之最有把握的道路，甚至唯一可靠的道路在于在任何情况下服从道德伦理的命令，**服从法律和道德**。这样，他就把权利归还了权威。启蒙运动的原则不容忍不问理由地服从现状，需要对法律进行检验；然而**这些法律经受住了检**

① 试比较柏拉图在《理想国》第一册中有关特拉西马库斯的驳斥，在原则方面这个驳斥可认为是苏格拉底式的，但有一部分不论在形式上或实质上，都很少受到支持。

验，表现出自己是符合洞见所观察到的最必需的东西；既然已经认识到服从法律是正确的道路，那么无条件服从法律就完全必要了[①]。苏格拉底决不同法律和道德制度冲突，他倒是这样一种人：努力证明法律、道德制度的**合理性**，从而证明法律、道德制度有要求得到**普遍有效性的权利**[②]。

F. 威尔道尔《苏格拉底意志论》(*Socrates' Lehre vom Willen*, 1877年，因斯布鲁克，德文版)

M. 海因茨《希腊哲学幸福论》(*Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie*, 1883年，莱比锡，德文版)

7. 意志始终向往着被认为是善良的东西；因此，德行，作为对善的认识，便必然引起合乎目的的行为；除这一心理-伦理的假说之外，我们在苏格拉底的辩论中发现还有更深一层的意义：他认为，有德行的人的这种符合于目的的行为实际上达到了它的目的

① 按照事物的性质看来，特别是按照色诺芬所描述的，在细节上，民众道德的这种复旧陷入了烦琐的说教。但当苏格拉底希望用这种方法正确地帮助他的人民时，事实证明，就在这里，他的打算失败了，而且两头落空。一方面，智者学派和他们的追随者把他当作反动派；另方面，象阿里斯托芬一类人，在检验法律和一般道德的权威时，准确地看出了时代的危险毒瘤，毫不调查研究，就把他（他原本希望将这种权威建立在理性基础上）算作那类进行破坏权威的人。因此，这样的事就发生了：在阿里斯多芬的著作《云》里，苏格拉底作为他自己所反对的智者学派的典型而出现了。

② 因此，苏格拉底的原则决不要求，或者甚至决不容许每个具体行为对政治的，或伦理的命令的根据进行特别检验。例如，如果说在任何情况下服从政府法令曾被认为是正确的，那么即使这法令明显的不合理、不公正，也必须服从；参阅柏拉图《克利多篇》。如果一个人（象苏格拉底本人就是如此）确信他是在神的指引下生活，而且确信，在他的洞见不足之处就有一个更高的声音通过他的感觉警告他（至少警告他离开错误的道路），那么他就必须服从这个更高的声音。参阅第八节论 δαίμονιον 〔神灵〕。重要的事情往往是这样：一个人能说明自己的行为，但他这样作的根据很可能基于这样一类格言，即：排除在具体情况下的检验。

并使他幸福。**幸福或福利(εὐδαιμονία)是德行的必然结果**。聪明人懂得,什么对他有利,从而照着去作。因此,通过他的行为,他也就变得幸福了。然而这个假定只适用于全智的人;他即使在一连串的世界变故中也能绝对保证收到预期的效果。

事实上,流传下来的苏格拉底的这个意见造成了这样一种印象:他确信,人能获得那种洞见,由于这种洞见对他的行为的影响及其后果会给他带来幸福;而且确信,这种洞见只有**通过哲学**才能获得,即只有**通过坚持不懈地、认真地检验自己**、检验别人、检验人类生活关系,才能获得。在苏格拉底那里,并没有指出关于这方面的探讨,即人类不可能预测的世界行程可能会在多大程度上打乱和破坏即使最合乎目的最明智的生活活动的计划。但如果我们考虑到,一旦人类知识试图超过现有的伦理观念和实践需要,他就不大相信人类的知识了,那么我们就可解释上述信念只是基于下述基础之上的——他并不担心,**上天的旨意**会阻挠正确行为的有利结局;对他说来,上天的旨意实际上不是认识的对象而是信仰的对象。 70

8. 苏格拉底把德行(基本的伦理概念)解释为洞见,而洞见又是对善的认识;但他并未给予善的概念以普遍的内容,在某些方面,还让它(善的概念)门户开放。这就有可能让有关人生最终目的(τελος)的五光十色的人生观进入苏格拉底这块概念空地。这样一来,这第一次不健全的伦理概念结构很快就招徕一些特殊结构①。其中最重要的就是**犬儒学派**和**昔勒尼学派**。两者均表现出

① 关于色诺芬和阿其里斯的情况的确如此。笨拙的哲学工匠西蒙似乎也象这样抄袭苏格拉底。麦加拉学派和爱利亚-厄里特利亚学派在这方面的成就传至我们的也

试图以普遍形式解释个人人生真正的内在价值。两者均希望表现人生**真正幸福**所在，人的气质应如何，人要想准确无误地达到此真正幸福应如何行动。两者均称此种赖以获得幸福的气质或本性为**德行**。苏格拉底伦理学中享乐主义那一部分在此得到完全片面地发展；虽然这个概念的普遍有效性得到了证明，但**个人幸福**的观点却变成了唯一的标准，甚至连社会生活的一切关系均以此衡量其价值。在**犬儒主义**里，也和在**享乐主义**里一样，希腊精神开始吸取文明的生活方式为个人幸福所创建的成果。由智者发起的对社会现状和政治权威的批判，通过苏格拉底德行概念的媒介作用，获得了确定的标准。

安提西尼[1] 所教导的德行学说，开始时，当它发现自己不知所措地卷进了苏格拉底的圈子里，便来了一个似是而非的急转变。他拒绝对善这个概念的内容作更详细的解释，而宣称德行本身不仅是最高的，而且也是唯一的善，所谓德行，从本质上讲只能理解为**人生的明智的行为**。只有德行才使人幸福，但德行不是通过它所带来的结果，而是**通过它本身**使人幸福。据此，蕴蓄于正确生活本身中的满足完全与世界进程无关：德行本身就足够幸福了；贤者超脱于命运之上。

71

犬儒学派的这种自我满足的德行概念，正如在它自身进一步发展中所表明的那样，决不可解释为：有德行的人在命运的变化无常中"为行善而行善"就会找到幸运。犬儒主义还没有提高到如此高度，虽然它多么貌似如此，当它歌颂德行为人生浮沉中唯一可靠

极其模糊而且与犬儒主义极其接近，因而不值得单独叙述。

① 主要保存在狄奥根尼·拉尔修斯的著作中，VI。

的财富，并认定德行为必须追寻的唯一之物，而卑鄙是唯一必须避免之物的时候。这个学说是以极大的逻辑一贯性从苏格拉底的下述原则引伸出来的假定——德行必须使人幸福（参照上面，7）；根据这个假定安提西尼进而力求获得德行这个概念的客观规定。

换言之，如果德行在任何情况下肯定使人幸福，那么它一定是那种使人**尽可能独立于变故过程的生活行为**。但只要人的幸与不幸取决于他的已有愿望在人生的过程中是否实现，那么他的每一种需求、每一种愿望就是使他依赖于命运的枷锁。我们没有能力控制外在世界，但我们有能力控制我们的欲望。我们愈将自己暴露于外在力量之下，我们的欲望、希望、或恐惧也就愈多；每一种欲望都把我们变成外在世界的奴隶。因此，使人独立自由的德行只能基于压制欲望，限制需求于可能想象的最小程度。**德行就是没有需求**①，——从享乐主义观点看，这的确是最有连贯性的结论，这当然也是一种特别投合居于人生卑贱地位的人们（如我们发现有部分犬儒主义者）的心理的结论。

犬儒学派以一种过激的态度，贯彻了这种思想，他们开始对文明抱一种完全否定的态度。由于他们旨在将有德行的贤人的需求降到绝对不可少的程度，旨在将斗争当作有害或无足轻重的东西，他们便扬弃了文明的一切财富，而达到**自然状态的理想**——一种剥夺了一切高级价值的理想。他们继承早期智者学派的理论，并进一步发扬这些理论。他们教导说，智者只是使自己适应于**自然**必不可少的需求，而将一切看来是奢望的东西或应受到服从的东西都视为只是人为的意见或人为的制度的结果。财富和优美，名

① Xen. *Symp.*〔色诺芬《会饮篇》〕4，34 ff.

誉和荣誉，对他们说来，都是和那些超过对饥饿和爱情最起码的满足的感官上的享受一样多余的东西。艺术和科学，家庭和祖国，对他们说来，都无足轻重。狄奥根尼之所以享有说反话的盛名，原因在于他的故弄玄虚的戏谑，即力图象一个自然人那样生活在文明的希腊中，犹如生活在纯自然(φύσει)的境界中。

72 就这样，这个冒充哲人的无产者逼着他自己鄙弃文明的一切好东西，他发现他自己或多或少被排斥在对这些东西的享受之外了；另方面，他认为，制约文明社会的法律没有一个本身是有约束力的；假如在古代有关这个问题所叙述的粗略的轶事中还有一点真实性的话，那就是这个阶级公开嘲弄道德和礼义最基本的要求，从中取乐。这个过分的、显然矫揉造作的自然主义不再认识老一辈智者学派还曾坚持当作自然动力的正义和崇敬(δίκη 和αἰδώς)了，而且得出一种德行概念，此概念假定贪婪和情欲是构成一个自然人的基本品质的必要因素。

犬儒学派变成这样，全由自己造成，但事实上他们并没有那样坏。狄奥根尼还保留了尊重理智修养的残迹，唯此能使人摆脱传统制度的偏见，唯此能通过识破所谓文明财富的虚无使人走向无欲无求、知足安分的境界。他还按照犬儒主义哲学的自然主义原则指导过色尼阿底(一个科林斯的智者)的儿子们的教育，而且不无成就。

总的说来，这种哲学是时代的特征，标志着一种倾向，这种倾向对社会即使不算敌视，也是漠不关心，而且丧失了对社会理想财富的全面理解。它使我们从内部看清了：在当时，希腊社会正在瓦解为个体。当狄奥根尼自称是一个世界主义者时，在此并不存在

全人类社会理想的思想的影子，而只否认他依附于任何文明社会。如果克拉底教导说，多神论只存在于人们的意见中；又说，"按照**自然**"，只有一个上帝，那么，也不能从犬儒派学说中得出这样的结论——这种一神论对他们说来是一种特别清楚的观念，甚至是一种特别深厚的感情。

9. 与此体系完全对立的是**享乐主义，即不顾一切的享受**哲学。亚里斯提卜同犬儒主义者一样，是从苏格拉底学说的不完善性出发的，但他却走向相反的道路。他敏于给予善的概念以清楚而简单的内容——此内容即**快乐**（ἡδονή）。这后一概念开始时所具有的涵义，只是产生于实现每种企图和欲望而得到的心理上的满足之感①。于是幸福是由于意愿得到满足而带来的快乐之感。如果这是唯一可考虑之点，那么，意愿和满足的对象是什么，就是无关紧要的事了；一切取决于快乐的程度，取决于满足情绪的大小②。据亚里斯提卜的意见，幸福的最高境界出现在直接现实的、瞬时满足的、感官上的肉体享受。于是，如果德行是指向幸福的知识，那它就应有助于使人尽可能享受得多，尽可能享受得有劲头。**德行就是享受的能力。**

可以肯定，每个人都可以享受，也能够享受；但只有有教养的、有智慧的、有洞见的人——贤人——才懂得如何**正当地**享受。在此，我们不但应该有明智的估价（φρόνησις），应该知道在人生过程中所表现出的各种享受中，如何去选择那些能提供最高级的、最纯洁的、掺有最少痛苦的享受，我们还应当有内在的自我克制，不盲 73

① 除此之外，色诺芬还让苏格拉底的嘴边常常挂着 ἡδύ〔快乐〕一词。

② 这也是根据幸福主义原则而得到的完全正确的结论。

目地追求每一种出现的欲望，在享受时决不完全沉溺于享受中，而是站在享受之上，控制享受。使人变成事物的奴隶的那种享受，正如犬儒学派所说，必须被扬弃。但是事实上，在欢乐中取乐，而又不沉溺于欢乐，这比扬弃欢乐更难。然而一个人要有此能耐，只有通过正确的洞见才行①。

在这基础上，昔勒尼学派②，特别是小亚里斯提卜（名叫 μητροδίδακτος，或"母教"，因为他的外祖父的智慧是通过他的母亲阿丽蒂传给他的）系统地研究了关于 πάθη（感情和冲动）的根源问题。在与普罗塔哥拉有关的生理-心理学中（见下面第八节，3），他们认为感情多样化的根源在于身体内部的运动状态：冷淡源于静态，痛苦源于激烈的动态，快乐源于轻微的动态。除了这些解释性的理论外，这些乐天派（*Lebemänner*）的哲学扩展到一种客观的世界知识（Weltkenntnis）。正如狄奥多鲁教导的那样，对于享乐主义者说来，所有伦理规范和法律条例只不过是针对人民群众才有效的制度；讲究享受的有教养的人才不理会那一套：能享受时便享受。狄奥多鲁绰号"无神论者"，他把所有宗教疑虑都一齐抛开，只要这些疑虑有碍于他专心致志的感官享受。在这方面，正如欧麦鲁斯的著名学说所证明的那样，这个学派尽可能彻底地消除宗教信仰的光环。欧麦鲁斯在他的《圣事记要》（ἱερὰ ἀναγραφή）中，企图将信神归源于崇拜祖先和对英雄的敬仰。

这样，昔勒尼学派与犬儒学派最后在这一点上完全一致了。他们都认为，被社会道德和法律的传统所规定的东西限制着人们

① 参阅 Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕II. 65 ff.。

② 昔勒尼学派（Cyrenaics）即享乐主义学派。——译者

凭天性(φύσει)所具有的享受权利；而贤人运用这种享受权利时是不管那些历史制度的。享乐主义者欣然分享着文明带来的享受之妙。他们认为，一个聪明人享受别人酿造的蜂蜜是可取的，也是可以允许的。他们享受文明果实，但并不觉得自己对文明应负有义务或应有感激之情。犬儒学派和昔勒尼学派处于同样情况：不认祖国，抛弃政治责任感；所以如此，犬儒学派产生于鄙弃对文明的享受，而昔勒尼学派则产生于他们享乐的利己主义。狄奥多鲁宣称：为他人而牺牲、爱国主义、献身于公共事业，都是一些愚蠢行为，为贤人所不齿；甚至亚里斯提卜也乐于不同任何政权发生关系，这是由于他的流浪生活造成的①。这些饱餐希腊美的盛宴的寄生虫们，他们的哲学，正如躺在门槛上的乞丐的哲学一样，与希腊美的崇高意义相距何止千万里。 74

与此同时，专司衡量享受的这种原则包含着一种必然导致暂时超越亚里斯提卜所说教的享受学说的因素，此发展沿着两个方向前进。亚里斯提卜本人就曾承认，在衡量(享受)活动中，必须考虑到享受可能带来的快乐与痛苦；狄奥多鲁认为至善只有在愉快的心境(χαρά)中才能找到，而不能在一时的享乐中找到；安尼克里斯也开始认识到，比起通过肉体的享受来，通过人们的交往、友谊、家庭、文明社会的精神享受可以更高程度地达到至善。〔这种关于文明的理智方面和精神方面所提供的享受最终比肉体的享受更优美、更丰富、更令人满足的认识直接导致伊壁鸠鲁学派的学说。〕

但另方面，享乐主义学派最终还是知道了，他们教育有教养的人要获得的无痛苦的享受是绝无仅有的。赫格西亚发现，一般

① Xen. *Mem.*〔色诺芬《回忆录》〕II. 1,8 ff.

说来，一个人达到无痛苦的境界，即实际上不感到不快，就算是幸福的了。对绝大多数人说来，占优势的是不愉快即欲望得不到满足的痛苦：对他们说来，不活还好些。他发挥这意见时给人以深刻的印象，人们给他取了一个绰号 πεισιθάνατος，——他劝人死亡。他是第一个**幸福论的悲观主义**的代表；幸福论就因为这个理论否定了它自己。他证明，如果幸福、欲望的满足、享受是人生的意义和目的的话，那么，它就达不到这个目的，并将被斥为没有价值的东西。悲观主义是幸福主义的最后而且也是毁灭性的结论——幸福论的内在批判。

第八节　科学问题①

纳托尔卜《古代认识史研究》(*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems bei den Alten*，柏林，1884年，德文版)。

智者学派是政治雄辩大师。起初他们必须讲授语言的性质和语言的正确运用。当他们把修辞学从传统的艺术转变为科学时，他们首先致力于语言学研究，成为语法和句法的创始人。他们着手研究句子的成份、词的用法、同义词和词源。普罗底古斯、赫皮埃斯和普罗塔哥拉在这方面特别突出。关于他们研究的成果我们知道得很不全面。

1．除了少数引喻外他们在**逻辑上**的成就均已遗失，我们对这方面的知识仍然处在很不理想的状态。修辞学教师，理所当然，也

① 〔*Wissenschaft*：用在这一节中的科学一词差不多等于"科学知识"。有时突出这个术语的主观意义，有时突出客观意义。〕

要处理在论述中的思想连贯，但是思想连贯基于证明和反驳。因此，不可避免的是，智者学派必须制定证明和反驳的理论；就普罗塔哥拉[1]来说，提供了这方面明显的证据。但很不幸，没有更多确切的资料可以说明：智者学派在这方面发展到什么程度，他们是否企图从思想内容的因素中把逻辑形式分离开来。特点是，关于智者学派的逻辑，我们所占有的很少一点资料差不多毫无例外地只涉及到他们对**矛盾律**的强调。同辩护者的任务的基本性质联系得更紧密的是反驳，而不是证明。**普罗塔哥拉**遗留下一篇关于**反驳的论据**的特别论文[2]，这也许是他最重要的著作，其中明确地表达了矛盾对立律，甚至说，关于每一个对象，都有两个互相对立的命题，并从此导出结论。因此，事实上他明确地表达了芝诺在实践中已经运用过的方法，这方法在智者学派的教学实践中起了很大作用，实际上起了最大的作用。 75

这些“启蒙者”的主要技艺之一就是用前人公认为正确的观念来使人迷惑，并使人陷入矛盾。当受骗者受到迷惑时，如有可能就利用逻辑的结论，真实的或者捏造的，来逼着他们得出非常荒谬的答案，弄得他们对人对已都荒谬可笑，啼笑皆非。从柏拉图和亚里士多德[3]保存下来的范例来看，很明显，这种方法决不是什么纯逻辑，而是现代意义上的、彻底的诡辩。这些范例表明，这些人决不放过一次词句的模棱两可，决不放过一次大众语言中

① Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕IX. 51 ff.

② 也许，驳难(Καταβάλλοντες，即 λόγοι) 和反对论据(’Αντιλογίαι) 只是这篇作品不同的两个标题。这篇作品的第一章讨论真理。

③ 柏拉图在«攸狄底姆斯篇»和«克拉底洛斯篇»中，亚里士多德在«论智者的驳辩»一书中。

的笨拙和粗陋，只要他们能从中编织荒诞无稽的罗网的话。出于他们之口的妙语谑言，经常只依靠语言、语法和词源，很少是真正符合逻辑的，往往是粗率、无聊。在此，有特征意义的是**怪题**。在这些怪题里，按照用这些词的一般意义的惯例和先决条件，或用肯定回答，或用否定回答，产生出回答者预想不到的荒谬结论①。

柏拉图描写过两兄弟，**攸狄底姆斯**（*Euthydemus*）和**狄奥尼西多鲁**（*Dionysidorus*），他们操舌战业或辩术；在说大话、习惯于舞文弄墨的雅典人中，玩弄词藻之术取得巨大成功。除开他们以外，追求此术的主要是**麦加拉学派**。这派头子**欧几里德**埋头钻研反驳理论②。他的追随者**欧布利德**和**阿里克西鲁**以搞这一套怪题而闻名，喧嚣一时，轰动整个文坛③。其中有两个怪题："谷堆"和"秃顶"④；其基本思想应追溯到芝诺，是他把它引进辩论；借此，他想证明：从小量集合成大量是不可能的。另一个麦加拉人，**狄奥多鲁·克罗鲁斯**，用同样的方式，将芝诺否定运动的论点扩大化，即使不是深化或强化⑤。就是这个狄奥多鲁孜孜不倦地探索这种疑难（*aporiæ*），难题、矛盾；他还发明了一种著名的论点（χυριεύων），其目的在于摧毁可能性这个概念：只有现实的才是可能的，因为不能变成现实的可能，其本身就表明不可能了。⑥

与**爱利亚学派**关系最密切的智者学派，以另外的方式表明了

① 作为一个典型范例："你停止打你的父亲了吗？"或者"你脱掉了你的角吗？"

② Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕II. 107.

③ 参阅Prantl, *Gesch. der Log.*〔《西方逻辑史》〕I. 33 ff.。

④ 加上哪一颗谷粒就成为一堆谷粒？哪一根头发掉了就是秃头？

⑤ Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕X. 85 ff.

⑥ Cic. *De Fato*〔西塞罗《宿命论》〕,7,13.

对矛盾律极大程度的应用，以及相应的**对于同一律的夸张**。甚至高尔吉亚似乎也根据这样的假定——除了主语本身以外要断言主语的属性是不正确的——支持过自己的意见，即：一切命题都是假的。犬儒学派以及麦加拉派学者斯提尔波，把这一思想当作自己的思想。根据这种思想，就只剩下纯粹的同一判断了，如善是善，人是人，等等①。照此逻辑推论的必然结果，判断和说话就搞得不可能了，就如同按照爱利亚学派的原则，繁多性和运动成为不可能一样。巴门尼德玄学的鬼影偶然既出现在麦加拉学派中也出现在犬儒学派之中（参阅下面第五大段）。正如在巴门尼德的玄学里，缺少关系的概念，就不会允许一与多的结合，从而否定多；同样在这里，缺少逻辑关系的概念，要断言主语的种种属性就显得不可能了。

2．在智者学派关于认知活动的所有这些迂回曲折的途径中，**怀疑论的倾向**显露出来了。如果根据这些理由，人们坚持在逻辑上构成综合命题的不可能性，这就表明，知识本身是和抽象的同一律不可调和的，正如在爱利亚学派的存在学说中所明确表述的一样。巴门尼德学说本身陷人芝诺的两分法中而不能自拔。这一点在**高尔吉亚的论文**②中最坦率地表达出来了。这篇论文宣称存在、知识、知识的交流是不可能的。什么东西也没有，因为**存在**（既不能认为是永恒的，也不能认为是短暂的；既不能认为是一，也不能认为是多）和**非存在**本身都是矛盾的概念。如果存在什么东

① Plato，*Theæт.*〔柏拉图《泰阿泰德篇》〕201 E. 参阅 *Soph.*〔《智者篇》〕251 B。

② 部分摘录可在冒名亚里士多德的论文《色诺芬尼、芝诺、高尔吉亚》第三章中找到，一部分可在塞克斯都·恩披里珂的著作（第七卷，第65—86页）中找到。

西，那一定是不可知的；因为**被思考**的东西总是不同于实际**存在**的东西，否则它们（指两者）就不可能区别开来。最后，如果还有知识，它是不可能传授的；因为每一个人只有他自己的观念，而且由于思想与用以传达思想的符号之间的差异，就无法保证相互之间的了解。

这种**虚无主义**的确不值得认真考虑；甚至这本书的名称 περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος（«论自然，或论不存在之物»）也显得滑稽可笑。善于辞令的修辞学教师鄙视一切严肃的科学，只追求讲演术①。他耽于戏谑，将整个哲学活动讽刺为空无一物。他仿效芝诺利用矛盾术使人陷入难以摆脱的尴尬的困境。但这些事实（他这样干了，而且他的工作获得了喝采）正好表明：在从事教育的人们中，在科学文化的领域中，正当人民大众在科学中追求福利的时候，对科学的信仰便开始消逝了。当我们知道普罗塔哥拉严肃的科学研究得到了同样结论，这种对真理的失望就更不难理解了。

E. 拉斯«理念主义和实证主义»（*Idealismus und Positivismus*，I. 柏林，德文版，1880 年）。

W. 哈尔布法斯«柏拉图、亚里士多德论普罗塔哥拉»（*Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras*，施特拉斯堡，1882 年，德文版）。

萨蒂格«普罗塔哥拉感觉主义»（*Der Protagoreische Sensualismus*，«哲学杂志»第 86—89 卷）。

3．**普罗塔哥拉**力图用**心理发生学解释**关于人类精神的各种

① Plato，Meno.〔柏拉图«美诺篇»〕95 C.

观念，在他所作的这一努力中可以看到他的学说的萌芽。对于伦理学体系的实践需要说来，特别是对于修辞学修养说来，深入洞察观念的起源和发展是绝对必要的。玄学家们偶尔发表的论断要达到这目的，是绝对不够的，虽然这些论断是由一般先决条件构成的〔并且渗透着一般的先决条件〕，相反，在更年轻的、更喜欢自然科学的研究者们的圈子里，所进行的对于生理心理学的观察倒是符合于这种目的。思维和感知从它们相对的价值观点看来，早已彼此对立；但对普罗塔哥拉说来，那些价值规定已不复存在了。对于他说来，留下来的观点只是思维和感知在心理上的等同——这种观点连那些玄学家也得承认，只要他们试图根据世界发展过程来解释观念作用(参阅第六节，3)。因此，他宣称**整个精神生活只基于感觉**[①]。后来大量事实说明了这种**感觉主义**；这些大量事实是由生理心理学结合医生们（也是科学研究者）的教导而搜集的。这种感觉主义后来又被许多与感官活动过程有特别关系的理论所阐明。

所有这些都有一个共同的思想：**感觉**归根结底依赖于**运动**，正如世界上事物形成或发生的每一个过程依赖于运动一样。在这一点上，甚至阿那克萨哥拉和恩培多克勒都与原子论者的意见完全一致。普罗塔哥拉作为阿布德拉人，也许就是从原子论学派出来的。这种共同一致还进一步从各方面作出这样的假定：在感觉中，不仅在被感知的事物中存在着一种运动状态，而且在感受器官中也存在着同一运动状态。不管对于运动中所存在的形而上学本质采取何种观点，似乎公认无疑的是，每一感觉预示着这种双重运

① Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯》IX. 51.

动。恩培多克勒已经预料到这个学说：感官内部的有机运动迎合外界的运动①。

78 就在这基础上②，普罗塔哥拉的**认识论**建立起来了。那就是说，如果感觉是相互对向的两种运动的产物，那么很明显，感觉是**与感知的主体不同的东西**；同样明显的是，感觉**也是与引起感觉的对象不同的东西**。感觉受制于这两方面，也就与这两方面不同，这种意味深长的发现被认为是**感官-感觉的主观性**学说。

但是普罗塔哥拉在这方面显示出有特殊的局限性。因为，和早期的所有思想家一样，他显然不可能假设一种没有相应实际内容的意识；他教导说，从这种双重运动产生双重结果，即：人身上的**感觉**(αἴσθησις)和事物身上的**感觉内容**(τὸ αἰσθητον)。因此，感觉实际上是**对被感知的东西的完全对应的知识**，而不是对事物本身的知识。每个感觉就它发生的瞬间来说，它是真实的，与此同时发生了与这事物相联的被代示的内容 αἰσθητόν（感觉的内容），但是感觉并不认识事物本身。其结果是：每一个人不是按照事物的本来面貌去认识事物，而是按照呈现在他那一瞬间的感觉（只是他一个人的感觉）去认识事物。并且在这一瞬间，对于他来说，事物是象他对他自己表述的事物那样。这就是普罗塔哥拉的**相对论**的意义。按照这种相对论，对于每个人来说，事物就象在他面前表

① 这两种运动是否象柏拉图所表述(《泰阿泰德篇》156 A)的那样，已被普罗塔哥拉命名为主动的和被动的（ποιοῦν 和 πάσχον）运动，尚未确定。不管怎样，这种人类学范畴出自智者学派之口，是不足为奇的。

② 关于这些准备性的概念，没有令人信服的理由可以把关于这两种相互对向的运动彼此会合的理论追溯到赫拉克利特并和他直接联系起来。柏拉图非常正确地看到，此理论的赫拉克利特因素已被那些将所有生成和变化归结为运动关系的直接前辈们强调得够多了。

现出来那样。关于这点，他以一个有名的命题表达如下：**人是万物的尺度**。

因此，根据这个理论，由感觉产生的每一个意见在某一种意义上说来，都是真实的；但也因为同一理由，这意见也是假的。它只对感知者本人有效；而且即使对他说来，也只有在它产生的瞬间有效。**普遍有效性**与此毫不相干。因为，按照普罗塔哥拉的意见，除了感觉以外不存在其他种类的观念，不存在另外的知识。对于人类知识来说，无论什么东西都不是普遍有效的。这种观点在这种完全肯定的意义上说，讲的是关于只限于个人、只限于某时刻的现象的知识——就这点而论，这种观点就是**现象论**；但是就它否定所有超过这以外的知识而论，它又是**怀疑论**。

从关于每一个人的意见只对他自己是真实的这个原则出发，普罗塔哥拉自己推导出的实际结论走得多远，我们不得而知。后期的智者学派总结说，依据这一理论，错误是不可能的；一切属于一切，又不属于一切。他们特别总结说，不可能有实际的矛盾，因为每一个人只谈他自己的感觉内容；不同的论断绝不可能有同一对象。无论在何种情况下，普罗塔哥拉总不愿做出关于存在的任何正面的论述；他不谈运动着的实际现实，只谈运动，只谈运动为感觉而产生的现象。 79

此外，不管是普罗塔哥拉本人或者是根据他的理论而进行的智者学派的活动，都企图把感觉中的差异，因此也就是现象中的差异，追溯到这种运动中的差异。在这方面虽然运动形式也许注意到了，但考虑到的主要是运动的速度①。有趣的是，我们进一步

① 毫无疑问，我们在此谈到的是源于原子论学派的普罗塔哥拉认识论的发展；

注意到，在知觉的概念下不仅涵括感觉和知觉，而且还涵括感官感情和欲望。其所以值得注意，特别是因为我们认为与这些心情相对应的还有 αἰσθητόν，即事物产生感觉的短暂性状。合意和如愿这些属性也和感官性状的属性一样以这种方式获得同样的认识论上的评价。任何人，只要他感觉合意、有用、如愿的东西就是对他合意、有用、如愿的。在此，个人的意识状态也是衡量事物的尺度，对事物的其他普遍有效的价值规定是不存在的。在这方面，亚里斯提卜的享乐主义就是从普罗塔哥拉的这个理论发展而来的。亚里斯提卜教导说，我们认识的不是事物，而只是事物对我们的价值，只是事物使我们置身于其中的心情（πάθη）。这些心情就是休止和淡漠，激烈运动和痛苦，轻微运动和快乐。所有这些，只有最后一个是值得我们追求的（参阅上面第七节，9）。

4．这样一来，智者学派的整个思想发展就导致了将真理作为不可得到的东西而加以放弃。而**苏格拉底需要真理**，因此，他相信，真理是可得到的，只要我们虔诚地追求它。德行就是知识；因为必须要有德行，也就必须要有知识。在此，历史上第一次，**道德意识**彻底明确地作为**认识论基本原理**而出现了。因为道德没有知识是不可能的，所以必定有知识存在；假若知识不在此时此地存在，那么我们就一定要追求它，象爱好者力求占有他所爱的对象一样。科学就是对知识渴望的、奋斗的爱，——φιλοσοφία，哲学（参阅柏拉图《筵话篇》，203E）。

从质还原为量是这种认识论的本质（见上面第四、第五节），尽管这位智者出于原则而不愿与象原子论这种形而上学理论发生关系。

从这种信念出发，产生了苏格拉底① 的科学理论② 的所有特点，首先，就是关于他认为知识是必需的因而也是可能的的界限。只有关于人类生活关系的知识才是伦理生活所必需的。只有对于这些人类生活的关系来说，认知才是必需的，只有对于这些人类生活的关系来说，人类的认知能力才是适宜的。关于玄学和自然哲学的假说与伦理上的任务毫不相干，苏格拉底弃之不顾；他之所以有这思想还因为他与智者学派有共同观点，认为要得到有玄学和自然哲学的准确知识是不可能的。科学只有作为**实践的洞见**，作为伦理生活的知识，才有可能。 80

这个观点在苏格拉底的幸福原则影响下被他的智者学派的继承者阐述得更加过激。对于犬儒学派和昔勒尼学派说来，科学只有在它有助于使人具有自己幸福的洞见时，才有价值。在安提西尼和狄奥根尼那里，科学本身并不可贵，可贵者在于科学作为控制欲望的工具，作为认识人类的自然需要的工具；昔勒尼学派说，感觉的根源（τά πεποιηκότα τὰ πάθη）对于我们既无关紧要，又不可知。可以使我们幸福的知识只与我们的心情有关，而心情是我们知道得很准确的。在苏格拉底那里与在智者学派那里一样，对于玄学和自然科学漠不关心是由于从事人类内在本性研究的结果。

---

① 参阅 Fr. Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*〔施莱尔玛歇《论哲人苏格拉底》〕(Ges. W. III., Bd. 2, pp. 287 ff.)。

② 〔*Wissenschaftslehre: Wissenschaft*、"scientia"、"science"等各种文字的对等词在这里既有主观意义又有客观意义。知识是精神活动，知识是真理的体系。因此 *Wissenschaftslehre* 既是"科学学说"，即知识的科学，又是"科学的理论"，即哲学。——英译者〕

5. 各个时代都值得注意的事实是：一个象苏格拉底那样的人，科学研究的理论水平对他说来是如此狭窄，然而竟独自在科学领域里确定**科学本身的基本性质**，态度却如此鲜明，对未来又如此有权威。这种成就主要是由于他对**智者学派的相对论的对抗**，——这种对抗既出于本能，也出于积极的信念。他们（智者学派）教导说，只有**意见**（δόξαι）由于**心理-发生学的必然性**对于个人才是有效的；而他（苏格拉底）追求的是**对一切人同样有权威的知识**。与个人观念的变异和多样相对立，苏格拉底需要的是人人都公认的唯一而永恒的知识。他追求**逻辑的"自然"**（φύσις）〔正如其他的人追求过宇宙论的或伦理的"自然"一样（参阅第七节，1）〕，并且在**概念**中找到了。在此也一样，观点产生于需要，理论产生于假说。

古代思想家也曾感觉到他们的知识来自理性的思维，理性思维本质上不同于在日常生活中流行的用感官认识世界的方式，也不同于传统观念；但是他们既不能从心理学上也不能从逻辑上来贯彻这种价值区别。苏格拉底做到了这点；因为，在这里也一样，他用他期待获得的成就来决定有关问题。高于意见的观念，即作为对一切人有效的观念，必须为所有在各别关系中涌现于各别人心中的特殊观念所共有：期望得到主观的普遍有效性，只是为了得到客观的普遍性。因此，如果有知识存在，就只能在所有特殊观念都互相一致的地方找到。这种在客观物质中使观念的主观一致性成为可能的客观普遍性便是概念（λόγος），而**科学**〔科学知识〕便是**概念的思维**——抽象思维。知识应具有的普遍有效性只有在下述条件下才有可能：科学的概念鲜明地突出了包含在所有个别知觉和个别意见中的共同因素。

因此所有科学工作的任务是**规定概念的本质，即下定义**。科研的目的是确定 τί ἕκαστον εἴη〔每一事物的本质〕，也只有这样才能得到与变化不定的意见相反的、具有永恒性质的观念。 81

智者学派关于词义、同义词、语源学关系的研究多少为上述学说准备了条件。在后一方面，语言哲学早期阶段的那些智者学派的假说(参阅柏拉图《克拉底洛斯篇》)涉及到这样一个问题：词与其意义(φύσει ἢ θέσει)之间的关系是自然关系还是惯例关系。普罗底古斯(苏格拉底提起他就不禁赞扬)在确定词义方面，似乎获到了特殊的成功。

在后期的智者学派中，苏格拉底对于确定概念的要求立刻就与爱利亚玄学，爱利亚学派关于"存在"与其本身同一的假说混在一起。欧几里得称德行或善为唯一的存在：它不变，本身不变，只是人们称呼它的名字各有不同。安提西尼用这样的定义解释观念(存在的概念)：它(存在的概念)就是决定事物不受时间限制的"存在"①。然而他认为这种现存的事物与其本身的同一超乎所有关系之上；他的态度如此粗率，以致他认为每一个真实的现存实体只有通过本身才可能下定义。确定属性是不可能的。除了分析判断，什么也没有(参阅上面第一大段)。据此，只有合成物才可能用概念来规定自己的基本元素；单纯物是不可界说的②。因此不可能用概念理解单纯物；单纯物只能呈现在感官的表象中。犬儒学派就从苏格拉底的概念论得出感觉主义的结论，认为单纯物和原始物只是那些用手能抓住、用眼能看见的东西，这就是他们反对柏拉图的根据。

6．因此，对于苏格拉底说来，**对概念的探索**〔就他的目的说来，这些概念只是伦理概念〕就是科学的本质，这首先就决定了他的哲学推理的外部形式。概念必须对一切有效：因而只能在共同思

① λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν〔凡是说明一个事物的常道的，谓之概念〕：Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕VI.3.

② Plato, *Theæt.*〔柏拉图《泰阿泰德篇》〕202 B.

想中找到。苏格拉底既不是孤独的严酷的批评家，也不是摆出教师爷架势训人的教师，而是一个渴求真理的人。他切望教育自己，也教育别人。他的哲学是**对话**的哲学。他的哲学在谈话中发展，他乐于同每一个愿意和他交谈的人交谈①。从日常事物的任何对象出发，的确很容易找到途径接近他单独追求的伦理概念。在相互思想交流中一定会找到共同语言；διαλογισμός〔对话论辩〕是通向 λόγος〔逻各斯〕的道路。但是这种"对话"遇到许多困难：习惯思维方式的惰性，懒于希求改革，智者学派所特有的似是而非的论述，自满于表面知识和没有思想内容的摹仿。就在这样一种环境中，苏格拉底露面了，他自称是来热心学习的。他用巧妙的提问引出别人的意见，以无情的连贯性揭露这些意见中的缺点，最后将骄傲自满、自恃多才的雅典人带入这样的心情：**深入理解自己的无知就是一切知识的开始**。任何经受住这种考验而仍和他在一起的人便被引为同伴，严肃认真地努力在共同思想中确定概念的基本涵义。沿着对话的方向，苏格拉底带着他的同伴一步一步地用更清晰的、更少矛盾的陈述展开自己的思想，从而使他在自己的心灵中一直潜伏着的不完善的预感明确地表达出来。他称这种方法为他的**精神助产术**，称为此而作的准备为**反语法**(佯作无知法)。

82

7．**苏格拉底问答法**还有另外一层基本涵义。在对话过程中，各方面虽然意见分歧，但共有的理性本质显露出来了。概念无须人制造而是需要人发现；概念早就存在在那里，它只需要人们从它隐藏于其中的个人经验和意见的外壳中**解脱**出来。苏格拉底的这

① 这种因素连同芝诺辩证法的影响给后来的哲学文献打下了"对话"形式的烙印。

种概念形成过程是**归纳推理**的过程或**归纳法**的过程。它利用特殊观点和个别感官表象的对比而导致一般概念；它力求排除万难确定一般概念，从而解决各别具体问题。这就要靠搜集类似例证，要靠找出相联关系才能做到。这样得到的一般概念就可用来解决提出的特殊问题，由此而制定的**特殊从属于一般就是科学知识的基本关系**。

据色诺芬和柏拉图看来，苏格拉底所利用的归纳法仍不免带有幼稚的单纯和不完善的印记。它在概括时还缺乏谨慎，在构成概念时还缺乏方法上的周密。对"一般"的需要是如此迫切，以至很快就满足于仓促搜集的资料；而对于概念的决定性效力的信念又是如此强烈，以至根据这概念立即解决所提出的各别问题。但不管苏格拉底在论证中缺漏有多大，这些论证的历史意义是不容贬低的。他的归纳法的价值不在**方法论上**，而是在**逻辑上**、在**认识论上**。它规定了：**科学的任务是在事实的比较中**努力建立**一般概念**，这对未来起了决定性的作用。

8．当苏格拉底规定科学的基本性质是概念的思维（用概念思维）时，他还规定了**可以运用科学的范围**：根据他的意见，这个任务只有在实践生活领域中始可完成。就形式而言，科学是概念结构；**就其内容而言，科学是伦理学**。

同时关于"自然"的全部观念以及所有有关问题仍然存在，虽然就绝大部分说来，它们对于道德生活无关紧要，然而也不能把它们完全放在一边。但是在苏格拉底放弃了对于这些问题谋求取得概念的认识之后，他就更有可能形成一种宇宙观以满足自己的有科学根据的伦理需要。

83 所以就发生了这样的事：苏格拉底放弃了全部自然科学；但与此同时，他却承认自然界的目的论观点。这种观点赞赏宇宙结构安排巧妙；赞赏万物相宜，各居其所①；在认识无能为力之处，这种观点将信仰寄托于天命。由于这种信仰，苏格拉底使他自己尽可能地靠近自己人民的宗教观念；他甚至谈到多神论，虽然他倾向于当时正在形成的伦理的一神论。但是他并没有在这些事情上前进而成为改革者：他传授自己的道德理论；如果他阐述自己的信仰，他从不触及别人的信仰。

但是出于这种信仰，便产生一种借以限制他的伦理学的理性主义的信念——即他对于 δαιμόνιον〔神灵〕的信仰。如果他越迫切要求概念的清晰和伦理关系知识的完整，他在这方面对自己越真实，那么他就越不能回避这些事实：在他设置的限制内，人不能完全完成这个任务；有些情况，知识不足以作出某种决定，在这些地方感情侵占了知识的权利。在这种情况下，苏格拉底相信他从他的内心里听见神灵的声音、忠告的声音，通常是警告的声音。他认为在困难的情况下，在知识无能为力的情况下，神就用这种方式警告一个人避开邪恶，否则他就不能为神服务。

〔就这样，这位雅典圣人就把信仰和感情与伦理科学放到一块儿去了。〕

① 在这方面，苏格拉底不大可能从阿那克萨哥拉那里受到什么强烈的影响，因为后者的目的论与天体宇宙有关，与人生无关；而苏格拉底所公认的（特别是色诺芬）思想是把对人有利当作赞赏世界的标准。与苏格拉底的信仰关系还更密切得多的是雅典的伟大的诗人们，特别是悲剧家们的宗教观点。

第三章　体系化时期

希腊科学第三个时期即最后一个时期获取了上述两个时期发展的成果。这一时期在本质上表现为**宇宙论时期和人类学时期的思想体系的相互渗透**。这种结合，只在很少程度上表现为事实的必然性，在更少程度上表现为时代的需求；实际上这种结合在本质上是伟大人物和伟大人物独特的认识路线的功绩。

时代的趋势倒是更倾向于科学的实际利用：与这种倾向相吻合，科研按照问题分成物理学、生理学、修辞学和政治学各科以作各自专门的研究，而且使科学教育适应于普通人的观点。不仅对于人民群众，而且对于学者也一样，宇宙论的一般问题已经丧失了在开始时人们对它们所引起的兴趣。通过智者学派的认识论，宇宙论问题受到怀疑和摈弃——这一事实无一处表现出否认或惋惜之情。

因此，如果说，希腊哲学以重整旗鼓的活力从研究人类思维和意志(在*启蒙*时期希腊哲学所忙碌的研究活动)转回到形而上学的伟大问题，并在这条道路上达到最高峰，那么希腊哲学有此成就应归功于三个伟大人物对于知识的渴求，他们发展了古代最有价值的思想，他们是古代思想的代表人物。他们是**德谟克利特**、**柏拉图**和**亚里士多德**。 84

这三位希腊思想的英雄的创作不同于其前辈的理论，因为他

们的创作具有**体系性**。三个人都各自提出了包括一切的、本身完整的体系。他们的学说之所以具有这种特性，一方面是由于他们的问题的全面性，另方面是由于他们处理这些问题时的自觉统一性。

早期的每一个思想家只抓住有限范围内的问题，因而表现出自己只通晓现实的某些方面；特别是无一人表现出既对物理学研究又对心理学研究发生兴趣；而这三位**以同样程度**致力于**科学问题的整个领域**。他们将经验和观察所获得的东西集中起来；他们检验、比较从这里得到的概念；他们使迄今为止仍然散见而且孤立的东西成为富有成果的结合和联系。他们的科学兴趣的全面性表现在他们文学活动的范围和多样化的特点上。大量改编过的资料有一部分只有通过他们外围学派的积极合作才能得到解释；在这些外围学派中允许（特别是源于亚里士多德的学派）按照个人的爱好和才能进行分工。

但是这种共同分担的工作并未造成一大堆互不相干的材料。这种情况之所以能防止，是由于这三个人中的每一个都利用了从自己的基本思想原则得来的**目的和方法的统一**以从事和指导这全部知识资料的**统一加工**。虽然这不只在一个问题上导致片面性观点，导致对各别领域的侵犯，从而导致问题相互纠缠，经受不住批判；但在另一方面，在不同的知识领域里认识形式之间必然产生调整，正是借助于这种调整，进一步促进了形而上学概念的形成，抽象思维更细致更深入，以至还不到两代的短时间内，**三种不同的世界观的典型轮廓**就制定出来了。就这样，在这些第一批创立体系的天才思想家那里哲学体系建设的优点和缺点同量地显露出来了。

德谟克利特，柏拉图，亚里士多德，一个比一个以更大的成功

取得了如下成就：**知识系统化使知识变成无所不包的哲学理论**，并且亚里士多德第一个找到了**科学和个别学科的有机联接形式**。正因为这一点，亚里士多德结束了希腊哲学的发展，开创了各门特殊科学的时代。

这种发展过程更加特殊的是：由于将智者学派和苏格拉底得到的原则应用到宇宙论和形而上学问题上，便产生了德谟克利特和柏拉图针锋相对的体系；又从调和这两种对立体系的企图中产生了亚里士多德总结性的学说。

德谟克利特和柏拉图的工作的基本特点是：他们利用启蒙哲学所获得的对于认识论的洞见**重建形而上学**。他们对于宇宙论时期的学说和对于智者派学说，特别是对于普罗塔哥拉理论的共同依赖，给这两种学说打上两种烙印：某种平行对照和部分血缘关系——这种血缘关系愈引人注目，这两个体系在另方面的对立就愈深。这种对立出于这样的事实：**苏格拉底学说**对德谟克利特没有影响，而对柏拉图的影响是决定性的；因此，伦理因素在柏拉图体系中占压倒优势，而伦理因素在德谟克利特体系中却无关重要。就这样，源于同根的两条平行路线就发展成为**德谟克利特的唯物主义和柏拉图的唯心主义**。

根据这种对立还可解释他们工作之间的差异。在德谟克利特那里占优势的科学的纯理论概念不合时代潮流，他的学派很快就消亡了。相反，柏拉图的科学学说同时为生活原则奠定了基础，因而得以在他的**学园**里建立了一个范围广泛的、持久的学派。但是，这个学派即所谓**老学园**，随着时代大流，很快一部分分化为特殊的科学，一部分分化为通俗的道德说教了。

由此就产生了亚里士多德的伟大体系，亚里士多德是历史上最有影响的思想家。为了调和前面两个伟大先驱者之间的对立，他以极大的精力致力于使希腊科学中的整个思想内容升华为**发展的概念**(ἐντελεχεια)；这就使他成为未来的哲学导师，他的体系也就成为希腊思想最完善的表现。

阿布德拉的**德谟克利特**（纪元前约460—360年）在他家乡的科学社团中、在绵延多年的旅行中受到教育。在智者学派时期的骚乱中他在他的家乡过着一种安详、谦逊的学者的生活，他始终远离雅典喧嚷的活动。他在他的学说中并未表现出任何特殊的才能，不论政治方面或其他方面；但他基本上倾向于理论思维，特别爱好研究自然。他学识渊博，知识全面，致力于抽象思维，明澈如镜，热衷于问题简化，言简意赅。他丰富的作品证明了他是站在一个庞大的学派的最前头；这个学派的一些不重要人物的名字被保留下来了。但是他机械地解释自然的哲学体系碰上了冷遇，没有一件事比这冷遇更能代表当时的这种风尚：他的时代远离了科学研究，他的时代对科学不感兴趣。他的学说被目的论体系淹没了两千年，只在伊壁鸠鲁学派中还延续了它的生命，但即使在那里，也不为人所理解。

古代也推崇德谟克利特为伟大作家，因此，他的作品的几乎全部遗失，就使人更加惋惜；除开许多标题外，保存下来的只有一些很不重要的、有些还值得怀疑的片断。最重要的著作在理论方面似乎是 Μέγας 与 Μικρὸς διάκοσμος〔«宏观秩序与微观秩序»〕，περὶ νοῦ〔«论心智»〕和 περὶ ἰδεῶν〔«论范型»〕；在实践方面是 περὶ εὐθυμίης〔«论欲望»〕和 ὑποθῆκαι〔«规箴集»〕。威廉·卡尔(W. Kahl)（迪登霍芬，1889年）曾着手钻研伯查德（明登，1830年和1834年）和洛特津（柏林，1873年）所搜集的原始资料。保尔·纳托尔卜曾编辑«伦理学»（莱比锡，1893年）。

雅典的**柏拉图**（纪元前427—347年），出身显贵，他最成功地吸取了他那个时代的艺术科学文化；苏格拉底的品格给他留下如此决定性的印象，以至他放弃了作诗的宿愿而终身致力于与这位大师的交往。他是他的最忠实、最有智慧，而同时又是最有独立见解的学生。苏格拉底的惨遭极刑使他接受欧

几里德的邀约到了米加拉；以后又旅行到昔勒和埃及；过了一段时期又回到雅典，在此开始用他的著作进行讲授，或许也用口授。我们知道，约在纪元前390年他在大希腊和西西里；他在那里开始和毕达哥拉斯学派接触，也参加了政治活动。为了这件事他被带到叙拉古的统治者老迪奥尼修斯的法庭，陷入严重的危险中，他企图凭借他的友人戴恩的帮助去影响老迪奥尼修斯；他被当作战俘解送到斯巴达人那里，只是由于他的一个朋友的援救才被赎救。后在西西里(纪元前367至361年)他又曾两次搞这种政治活动，但总以不幸告终。

在他第一次西西里旅行之后，他便在阿卡德穆斯(Akademos)树丛里建立了他的学派。很快，大量的旨在进行共同的科学活动的知名之士团结在他周围。然而，他们的友谊建立在道德理想的共同一致的基础上，他们更多的是在这种友谊中追求这个社团的团结。在开始时他的教学活动，象苏格拉底一样，具有一种特点：以对话形式表现出对真理的共同探索。只是到了他的晚年才更多地采取讲授的形式。

柏拉图的作品①就是这位思想家、教育家的文学艺术生活的结晶。在他的作品里，哲学推理的过程本身就是用戏剧性的鲜明、人物性格的塑造和人物的人生观的发展表现出来的。作为艺术品，«筵话篇»和«斐多篇»是最成功的。从整体而言«理想国»提供了这个体系的最光辉的形象。除有关苏格拉底的«申辩篇»以外，形式都是对话式的。然而在柏拉图的晚年，艺术手法减色了，对话形式只不过是他讲课中的旧框框而已（如在«蒂迈欧篇»和«法律篇»中)。大部分是苏格拉底在引导对话；当柏拉图得到结论时就借苏格拉底之口说出自己的结论。此种情况的例外只有在最后那些著作中才可能发现。

这种表达方式从整体说来，艺术性比科学性更强，以完美的语言表现出非凡的鲜明性和可塑性，然而在区别问题上和在方法论的研究上并不严格。

① 由赫尔米勒(Hier. Müller)译成德文，由斯坦哈特(K. Steinhart)作序，八卷集，莱比锡版，1850—1866年。这套书的第九卷«柏拉图生平»由斯坦哈特作，1873年莱比锡版。〔由乔伊特(Jowett)译成英文，第三版，五卷集，1893年牛津版。〕在更近一点的版本中，有斯特芬鲁斯的版本(巴黎，1578年)，其为引证备用之页码常为人所引用；这些版本中必须强调的有：贝克(柏林，1816年和1817年)，施塔尔鲍姆(莱比锡，1850年)施奈德和赫尔希克(巴黎：迪多，1846年和以后几年)，香茨(莱比锡，1875年和以后几年)。

任何一篇对话内容都只是为了某种重要的课题而设计的。在抽象的表现法不可能或不适当时，柏拉图就求助于所谓神话，求助于讽喻手法，即利用自由诗的形式、利用寓言和神话的主题的讽喻表现法；特别是他从酒神戴奥尼萨斯的神异戏剧中汲取了关于灵魂不朽的富于幻想的描绘和死后生活的描绘（«高尔吉亚篇»，«费德罗篇»，«斐多篇»，«理想国»）。

87　他的著作的流传只有一部分是可靠的，这些著作原来的先后次序以及相互之间的关系也是同样值得怀疑的。

自从施来尔马歇(Schleiermacher)在他的译文（柏林，1804年起）中提出鼓励以后，在研究这些问题的最重要的人物中有以下一些：J. 佐歇尔（Socher)（慕尼黑，1820年）；C. Fr. 赫尔曼（Hermann）（海德尔堡，1839年）；E. 策勒（Zeller）（蒂宾根，1839年）；Fr. 苏科(Suckow)（柏林，1855年）；Fr. 苏塞米尔(Susemihl)(柏林，1855—1856年)；E. 芒克（Munk）（柏林，1886年）；Fr. 雨伯威格(Überweg)(维也纳，1861年)；K. 沙尔施米特(Schaarschmidt)(波恩，1866年)；H. 博尼茨(Bonitz)（柏林，1875年）；G. 泰希米勒尔(Teichmüller)(哥达，1876年；莱比锡，1879年；布雷斯劳，1881年)；A. 克洛恩(Krohn)(哈雷，1878年)；W. 迪腾伯尔格(Dittenberger)（«海尔梅斯»，1881年）；H. 西伯克（Siebeck)（弗赖堡因布赖斯高，1889年）。〔杰克逊写于«哲学杂志»X，XI和XIII；阿切尔—欣德的版本«斐多篇»和«蒂迈欧篇»；肖里在«美国哲学杂志»IX和X上写的批判文章。〕

〔除上述者外，论述柏拉图哲学的还有：W. 佩特«柏拉图和柏拉图主义»(*Plato and Platonism*，伦敦，纽约英文版，1893年)；马蒂诺«伦理学类型»(*Types of Ethical Theory*，伦敦、纽约英文版，1886年)及«论文集»；«大英百科全书»中L. 坎贝尔所撰写的条目«柏拉图»；R. L. 内特耳希普«柏拉图‹理想国›中的教育理论»（*The Theory of Education in P.'s Rep.*）；J. S. 米尔«论文讨论集»。〕

被认为真正是柏拉图著作的有：(1) 基本上未超出苏格拉底观点的早期著作：«申辩篇»，«克利多篇»，«攸狄弗洛篇»，«李西斯篇»，«拉什斯篇»(也许还有«卡米底斯篇»，«小赫皮埃斯篇»和«阿尔斯巴德一世篇»)；(2) 关于同智者学派论战的著作：«普罗塔哥拉篇»，«高尔吉亚篇»，«攸狄底姆斯篇»，«克拉底洛斯篇»，«美诺篇»，«泰阿泰德篇»；(3)旨在陈述自己学说的主要著作：«费德罗篇»，«筵话篇»，«斐多篇»，«费力浦篇»和«理想国»，这些作品的写作，很早就

开始，后依阶段陆续完成，直到这位哲人生活的晚年；(4) 晚年著作：《蒂迈欧篇》，《法律篇》和《克利底亚篇》的片断。在可疑作品中最重要的是《智者篇》，《波利底古篇》和《巴门尼德篇》。这些作品也许不是柏拉图创作的，很可能是他的学派中与爱利亚学派的辩证法和巧辩术有密切关系的人们写成的。头两篇著作出自同一作者。

参阅斯坦《关于柏拉图主义历史的七本书》(*Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*，哥廷根德文版，1861 年起)；格罗特《柏拉图和苏格拉底的其他伙伴》(*Plato and the Other Companions of Socrates*，伦敦英文版，1865 年)；A. E. 谢涅《柏拉图的生平和著作》(*La vie et les écrits de Platon*，巴黎法文版，1873 年)；海茨《米勒〈希腊文学史〉》(*O. Müller's Gesch. der griech. Lit.*，德文第二版，II. 2，148—235 年)。

柏拉图的学校叫做**学园**，它的发展时期直到古代思想之末，它长期据有学校园林和当地的游技所，发展时期通常可分为三或五个阶段：(1)老学园，柏拉图最直接接触的学者圈子，以及以后连续数代直到大约纪元前 260 年；(2)中期学园，采取怀疑路线，在此期间，阿尔凯西劳斯的旧派和卡尔尼亚德(大约纪元前 160 年)的新派之间的区别显著了；(3)新学园时期：由拉里萨的斐洛(大约纪元前 100 年)开始回复到旧教条主义，由亚士加隆的安提阿古(约 25年后)开始转入折衷主义的道路。关于后两者(或四者)的形式请参阅第二编第一章。后来新柏拉图学派占据了学园。参阅第二编第二章。

老学园中的人均系博学鸿儒和显贵人士。学派的首脑是：柏拉图的侄子**斯皮西普**、卡尔西登的**色诺克拉提**、雅典的**波勒莫**和**克拉底**；除此之外，奥珀斯的**菲利普**和来自庞蒂克赫拉克利亚的**赫拉克利德斯**也许要算在老学员之列，而**克兰托尔**则应算在年青学员之列。与这学派关系没有那样密切的有天文学家克来多斯的**欧多克萨斯**和塔伦图姆的毕达哥拉斯信徒**阿尔基塔斯**。R. 海茨《色诺克拉提》(*Xenocrates*，莱比锡德文版，1892 年)。

斯塔吉拉的**亚里士多德**远远超过学园中的同辈(纪元前 384—322 年)。他是一个马其顿医生的儿子，这就使他对医学和自然科学产生了爱好。在十八岁时他就进了学园；在学园里他是文学的爱好者，并当上教师，开始是修辞学教师。在很早时候，他就有自己比较独立的见解，但这并不损伤他对老师尊崇的感情。直到柏拉图逝世后他才在形式上脱离了学园，同色诺克拉底一道访问他的朋友赫尔米阿斯——梅西阿(Mysia)的阿塔尔留斯和阿索斯的统治 88

者。他后来同赫尔米阿斯的亲属比希娅结婚。他在雅典和米提勒尼显然只逗留了很短时间，他应马其顿王菲利普之邀，担负了菲利普的儿子亚力山大的教育工作，干了大约三年，取得了极大的成就。尔后，他在家乡住了几年，同他的朋友提奥弗拉斯特从事科学研究工作，并同他一起在纪元前335年在雅典创立了自己的学校；这学校校址设在吕克昂，（大概因为这学园的林荫路）故又称为**逍遥学派**。

经过十二年最伟大的活动之后，由于政治动乱，他离开了雅典来到卡尔色斯，次年他因胃病就在此地死去。参阅斯塔尔《亚里士多德》，I（*Aristotelia*，I. 哈雷，1830年）。

在亚里士多德异乎寻常、包罗万象的文学活动的成就中，只有最小一部分，但从科学的观点看来也是最重要的一部分，遗留下来了。他自己出版的对话录，在古人眼里看来与著作家柏拉图同等水平；但除了几个片断外，也都遗失了。遗失的还有他和他的学生们为科学各部门准备的庞大的文集。只有他的《科学教育文集》遗留下来了，这是他在吕克昂学园讲基础课的教科书。他的作品的实施计划差异很大；许多地方只有概括的注释，在另一些地方，却有完整的详细阐述。同一稿本有不同的修订本，也许是不同的学生增添了补充材料以弥补草稿中的缺漏。因为古时由罗得岛的安德罗尼古斯（纪元前60—50年）所出的第一个完整的版本（好象是一次原稿的新发现）并未分门别类，所以许多关键性问题仍然捉摸不定。

参阅A. 斯塔尔《亚里士多德》，II（*Aristotelia*，II. 莱比锡，1832年）；V. 罗斯（柏林，1854年）；H. 博尼茨（维也纳，1862年起）；J. 伯奈斯（柏林，1863年）；E. 海茨（莱比锡，1865年，米勒《希腊文学史》第二版，II. 2，236—321）；E. 瓦莱恩（维也纳，1870年起）。

这部教科书丛集①编排如下：(1)逻辑论文：《范畴篇》、《命题篇》、《解释篇》、《分析篇》、其中包括论谬论一书的《论辩篇》——由该学派总汇成《工具篇》；(2)理论哲学：《基础科学（形而上学）》、《物理学》、《动物史》和《心理学》，后三者附有不少独立的论文；(3) 实践哲学：尼可马赫安版和攸得米安版《伦理学》和《政治学》（同样不完整）；(4)诗的哲学：《修辞学》和《诗学》。

① 在更近的版本中，柏林学院版（贝克、布兰迪斯、罗斯、乌森勒、博尼茨；五卷集，柏林，1831—1870年）是引用的根据。巴黎版（迪多）也同样被重视（迪布勒尔、布塞马克尔、海茨；五卷集，巴黎，1848—1874年）。

Fr.比泽《亚里士多德哲学》(*Die Philosophie des Aristoteles*,两卷集,柏林德文版,1835—1842年);A.洛斯米尼-塞巴蒂《对亚里士多德的阐述和研究》(*Aristotele Esposto ed Esaminato*,都灵意大利文版,1858年);路易斯《亚里士多德,科学史上的一章》(*Aristotle, a Chapter from the History of Science*,伦敦英文版1864年);G.格罗特《亚里士多德》(*Aristotle*,根据他的文学遗著出版,伦敦英文版,1872年)。

〔英译本:《心理学》,华莱士译(剑桥,1882年);《伦理学》,彼得斯译(伦敦,1881年),威尔登译(伦敦,纽约),威廉士译(伦敦,1876年),蔡斯译(伦敦,1877年),哈齐译(伦敦,1879年);《诗论》,瓦尔登译(剑桥,1883年);《政治学》,威尔登译(剑桥,1888年),乔伊特译(两卷集,牛津,1885—1888年);《修辞学》,威尔登译(伦敦、纽约,1886年);还有博恩文库中上述所有著作以及《形而上学》、《工具篇》和《动物史》的译文。英文版《政治学》(牛津,1887年),两卷集,附有纽曼的有价值的导言;英文版《伦理学》,附有格兰特的导言。也可参阅《大英百科全书》中格兰特所撰写的条目《亚里士多德》;T. H.格林《全集》(*Works*)中的文章;载于《古希腊文化》一书中的布雷德利《亚氏国家论》。华莱士《亚里士多德哲学大纲》,适合于学生。〕 89

第九节　通过认识论和伦理学重建的形而上学

希腊科学的伟大体系家迅速而正确地批判了智者学派的理论。他们很快认识到,在智者学派的理论中,只有一种学说具有持久效力和科学成果的价值,那就是**普罗塔哥拉的感觉主义**。

1. 因此,普罗塔哥拉的感觉主义就成为德谟克利特和柏拉图的出发点。他们利用它,是为了超越它,为了攻击智者学派根据它得出的结论。他们两人都承认:感觉,由于它本身只是自然过程的产物,就只能是对某物的认识,此物作为同一自然过程的暂时产物与之同生同灭。因此感觉只能产生意见(δόξα);它只说明,根据人的观点(在德谟克利特那里称作 νόμῳ〔习俗〕,带有地道的智者学

派的表现方式)表现出的象什么,而不说明**真正的**或者真实的东西(在德谟克利特那里称作 ἐτεῇ〔真实地〕,在柏拉图那里称作 ὄντως〔事实上〕)是什么。

普罗塔哥拉把感觉当作知识的唯一来源，其结果必然对现实毫无认识。他进一步完全否认存在而且称感觉的对象是唯一的现实,在它后面没有存在可以探求,——这种"实证主义的"结论在他那里是无需证明的:"虚无主义"的学说("没有存在")传统上都明确地只归之于高尔吉亚(可参阅前面第八节,2)。

然而,不论根据何种理由,如果普遍有效的知识(在德谟克利特那里叫作 γνησίη γνώμη,在柏拉图那里叫作 ἐπιστήμη)又要与意见相对立的话,那么普罗塔哥拉的感觉主义就应该摈弃了,而旧形而上学家关于**思维**(διάνοια)系更高更优越的知识而有别于感觉的那种立场又该采取了(参阅第六节)。就这样德谟克利特和柏拉图两人以同样的态度超越了普罗塔哥拉,承认感觉的相对性,而且认为"思维"是关于真实存在的知识。两个人都是直言不讳的**理性主义者**①。

2. 这种新型的形而上学的理性主义之所以有别于宇宙论时期的旧理性主义，不仅是由于它有更广泛的起源于普罗塔哥拉的感觉分析的心理学基础，而且还由于**从认识论的观点出发对感觉采取不同的估价**。早期的形而上学家,在他们不能使感觉内容适合于自己概念化的宇宙观的地方,就干脆斥之为欺骗和虚幻。而现在

90

① 参阅塞克斯都·恩披里珂的《反对数学家》VIII.56。在塞克斯都·恩披里珂的《反对数学家》(VII.139)一书中关于德谟克利特"真正的"知识的理论最明显地表述出来了。柏拉图对普罗塔哥拉的感觉主义的攻击主要的可在《泰阿泰德篇》中找到,他的正面的理性主义态度可在《费德罗篇》、《筵话篇》、《理想国》和《斐多篇》中找到。

这种虚幻(通过普罗塔哥拉)得到了解释，不过是用这样一种方式解释的：感觉内容虽然放弃了它的普遍有效性，但它至少有权要求**暂时的相对的现实性**。

这种观点关系到科学知识的对象是永恒的"真实的"存在这一事实，这就引起**现实性这个概念的分裂**(*Spaltung*)。为此，解释思想的基本要求(此要求早已不知不觉地存于科学之始)归结为清楚、明晰的意识。与这两种认识相对应的(德谟克利特和柏拉图这样教导说)有**两种不同的现实**：与感觉相对应的是不断变化的、相对的、暂时的现实；与思维相对应的是一种不变的、绝对的、永恒的现实。对于前者，德谟克利特似乎采用了"现象"这个词；而柏拉图把它叫作流变的世界(γένεσις)；另一种现实，德谟克利特叫做 τὰ ἐτεῇ ὄντα〔真实的存在〕；柏拉图叫做 τὸ ὄντως ὄν 或 οὐσία〔实际存在的东西，或本质〕。

这样一来，感觉和意见获得了类似于科学思维的正确性。感觉认识变化着的现实，思维认识永恒的现实。与这两种认识方式相对应的有两种现实的领域①。

但是在这两种领域之间的**价值关系**就是两种认识之间的价值关系。思维作为意识的普遍有效活动居于作为只对各别只对特殊有效的知识的感觉之上，其超高的程度正如真实存在比现象的更低级的现实性、比现象间不断变化的过程和事件的更低的现实性更高、更纯、更基本一样。这种关系特别为柏拉图所强调和贯彻；为什么如此，今后还得逐渐阐明。但是德谟克利特似乎也一样，不仅在他的认识论里而且也在他的伦理学里强调和贯彻这种关系。

① 表达得最好的是柏拉图的《蒂迈欧篇》27 D 起，特别是 29 C。

就这样，这两个形而上学家同意毕达哥拉斯学派曾经从区分现实为高级和低级两类的这个前提出发得出的同样结论(参阅第五节，7 和第六节，1)。但是，在这相似性面前，我们不应有因袭之感；关于德谟克利特，绝无这种因袭，因他对于毕达哥拉斯学派的天文学观点完全陌生；至于柏拉图，也基本上无此因袭，他虽在后来采用了那种天文学理论，但他的关于更高现实性的*理念*(理念学说)具有完全不同的内容。确切地说情况是这样：根据巴门尼德所提出的*存在*概念而产生的共有的基本精神导致在这三种完全不同的体系中将世界分成更高的和更低的现实领域。

3．在德谟克利特和柏拉图针锋相对的体系的动因中所存在的**内在关联的类似**更往前进了一步，虽则很小一步。无疑，属于感觉世界的是感官的特性，因为同一事物对不同的感官有不同的表象，感官特性在这事实中就透露了它们的相对性。但我们抽出这些特性之后，作为真正现实的认识对象剩下来的，基本上就是事物具有的**形式**，而这两个思想家都把这些纯粹**形式**(ἰδέαι)当作事物的真正本质。

91

但是，看起来似乎是，他们除了取名相同之外，毫无共同之处，尽管这个事实使人吃惊。因为德谟克利特的所谓 ἰδέαι (他又称σχήματα) 是他的原子形式， 而柏拉图的所谓 ἰδέαι 或 εἴδη 是他的种概念 (Gattungsbegriffe)。因此，他们表面相同的论断(真正存在物基于“形式”) 对这两个作家说来具有完全不同的涵义。为此，我们势必仍然怀疑我们是否还应该认为他们对于**毕达哥拉斯主义**有一种类似的因袭性；毕达哥拉斯主义在以前的确在数学形式中找到了事物的本质，我们也可以假定它对这两位思想家

发生了影响，这种假定本身并不会遇到什么困难。但是只要我们向他们提出一种共同的问题，这个问题就立即会在两种体系中引出完全不同的答案。虽然在两种体系中，数学关系知识与真正现实知识有紧密的联系，但这些数学关系对于两个思想家说来各自具有完全不同的涵义。

4. 只要我们考虑到这两位思想家超越毕达哥拉斯感觉主义和相对主义的动机，并观察一下由此而产生的后果，那么在这两个理性主义体系之间迄今为止所发展的关系就突然变成尖锐的对立了。在这里，外部条件就变成决定性因素，**柏拉图是苏格拉底的弟子**，而德谟克利特却一点也没有受到这位伟大的雅典圣人的影响。

在德谟克利特那里，促使他超越普罗塔哥拉立场的需求仅仅产生于他的理论上的需要，并按照他个人的个性而发展；这种需求即是：有知识存在；如果知识不能在感觉中找到，那它一定能在思维中找到；这位“自然”的研究者，与所有智者学派的教条相反，他确信有解释现象的理论的可能性。相反，柏拉图从他关于苏格拉底的道德概念的基本原理出发。德行只有通过正确的知识才能得到，而知识就是对真正存在的认识：因此，如果德行不能在感觉中找到，就一定能通过思维找到。对柏拉图说来，哲学按照苏格拉底原则①，产生于伦理的需要。但是，当苏格拉底的智者学派朋友们力图把一般生活目的如善、快乐等当作以德行为内容的知识对象时，柏拉图却直截了当提出他的形而上学论断：这种以德行为内容的知识必然是对于真正实在，即 οὐσία（本质）的认识，——这与“意见”针锋相对，意见只与相对的东西发生关系。在他看来，德行

① 《美诺篇》（第96页起）阐述得最清楚。

知识需要形而上学。

因此，在这里道路就分开了。德谟克利特与旧形而上学家一样，认为真正现实的知识，本质上就是不变的永恒的存在观念，凭 92 借这一观念就有可能理解在感觉中认识到的现实的派生形式。他的理性主义就是通过思维以达到**解释现象**；他的理性主义本质上是**理论的理性主义**。而对于柏拉图说来，真正现实知识的内部有其伦理目的；这种知识必须构成德行；因此它同通过感觉得到的世界的关系不会是另外的关系，只能是严格地限制其极限的关系。对于德谟克利特，真正的存在具有解释现象的理论价值；对于柏拉图，真正的存在具有实践价值，是德行知识的对象。就其本来的原则而言，他的学说**本质上是伦理的理性主义**。

因此，德谟克利特坚持他在阿布德拉学派里所从事的工作——建立自然哲学的形而上学。他借助于智者学派的心理学，把**原子论**发展成全面的体系。与留基伯一样，他把虚空和在虚空中运动的原子当作真正的现实。他不仅企图用这些原子运动将物质世界的所有质变现象解释为量变现象，而且企图用这些运动解释所有的精神活动，包括以真实存在为对象的认识活动。这样他就创立了**唯物主义体系**。

然而，柏拉图，却由于他依恋于苏格拉底学说，而得出完全相反的结论。事实证明，苏格拉底学说对于他的科学本质概念有决定性的影响。

5．苏格拉底曾教导说，知识基于**一般概念**。如果，与意见相对立的这种知识是有关真正实际存在着的东西的知识，那么属于这些概念内容的还一定有一种更高的存在，一种真正的本质的

现实；据认为，这种现实与感觉相对立，只有通过思维才能掌握。这种真正现实的“形式”，是**种或类概念**（Gattungsbegriffe，εἴδη），关于这些“形式”的知识便构成德行。于是，柏拉图的“理念”概念开始获得了自己完整的规定。

作如此理解之后，柏拉图的**理念学说**便表现为希腊哲学的顶峰。它综合了所有有关物理、伦理、逻辑第一原则（ἀρχή 或 φύσις）的各种不同的思想路线。柏拉图的“理念”，种或类概念，首先，是现象变化中的永恒存在；其次是意见变化中的认识对象；再其次，是欲望变化中的真正目的。

但是这个 οὐσία（本质），就其定义的性质而言，是不可能在可被感知的领域里找到的，每一种物质的东西都是可能被感知的。因而理念在本质上是与物质世界根本不同的东西。真正的现实是非物质的。照此，现实概念的分裂就有了一种固定形式：自然变化过程或者生成（γένεσις），是更低级的现实，是感觉的对象，是物质世界；存在的更高级的现实，是思维认知的对象，是精神的、非物质的世界（τόπος νοητός）。这样，柏拉图的体系就成了**非物质主义**；或者按照他赋予“理念”这词的涵义，我们叫它**理念主义**（唯心主义）。 93

6．因此，我们在柏拉图的体系里发现了也许是历史上各种问题的最广泛的交织和交错。与此相反，德谟克利特的学说从头到尾都贯穿着解释自然这个目的。虽然德谟克利特的学说为了它自己的这个目的取得了丰富的成果——这些成果后来在有同样思想倾向的条件下可能重新被人接受，并发挥其成效——，但开始时柏拉图学说必然压倒了它；随着柏拉图学说满足了时代的所有需

要，而且把早期思想的整个成果揉合于自身，柏拉图学说愈加压倒了德谟克利特的学说。也许柏拉图体系比德谟克利特体系暴露出更多的可供内在批判的弱点；但对希腊思想来说，德谟克利特又回复到第一个时期的宇宙论中去了，因而必然成为未来的体系的只能是柏拉图学说。

第十节 唯物主义体系

德谟克利特学说的系统性在于全面地贯彻了他的基本思想。他的基本思想是：科学理论一定会获得真正现实的知识，即原子和原子在空间运动的知识，从而当现实表现在知觉中的时候便能解释出现在现象中的现实。有各种迹象表明（甚至他的著作的标题也表明了这点），德谟克利特从事这项工作，用的方法是研究经验对象的整个领域；在这方面，他以与从事于物理学的研究一样大的兴趣致力于心理学的研究。我们感到更加遗憾的是，他的大部分著作已经遗失了，而且保存下来的资料连同别人的记载在内，也只能让人对他伟大著作的主要概念进行假设性的重构，这种重构必然总是有缺陷，总是靠不住的。

1. 首先必须假定，德谟克利特充分认识到这种科学的任务，即通过关于真正现实的概念去解释经验世界。原子论者认为*现存的东西*，即空间及旋转于空间的粒子，如若不是为了理论上的目的，就毫无价值。只有思维才能使被感知之物可以理解。因此，问题就在于：要这样来理解真正的现实——真正的现实可以解释在现象中出现的现实，同时在现象中出现的现实仍可作为派生意

义的现存物"继续保存"①下来；而且在现象中固有的真理也仍可 94
被认识。由此看来，德谟克利特非常清楚：思维必须在感觉中寻找真理，而且从感觉中获得真理②。他的理性主义决不与经验矛盾，甚至还与经验吻合。思维必须从感觉中推断出解释感觉的东西。在德谟克利特那里，在爱利亚学派非宇宙论的悖论之后，企图作居间调停的动机变成了形而上学和自然科学的公认的原则。但不幸的是，现在一点也不知道，他是如何具体地处理这两种认识形式之间方法上的关系，也不知道他是如何具体地考虑知识产生于感觉的过程。

更特别的是，德谟克利特为感觉内容而提出的理论解释，与留基伯一样，在于**将一切现象简化为原子的机械运动**。在感觉中似乎有质的规定的东西，或者包含着质变(ἀλλοιούμεμον)的东西，"实际上"只是作为原子、原子的次序、原子的运动的量的关系而存在。因而科学的任务就是**将一切质的关系还原为量的关系**，并详细说明在绝对现实中什么量的关系产生表现在现象中的、现实的、质的特征。这样一来，这种**有利于可被感知、可被直观的东西的偏见**就成为解释世界的理论原则，好象比起质的特性和变化来，空间形式和运动是一些更单纯、更明显、更不成问题的东西了。德谟克利特作出这个假定，在对世界作理论说明的原则上，起了典范性的作用。

---

① 表现这种思想最恰当的词语是 διασάώζ ειν τὰ φαινόμενα〔(去)拯救现象〕。也可参阅亚里士多德«论生灭» I. 832, 5 a。

② 因此出现了他用以表达在现象中认识真理的词句；比如亚里士多德«论灵魂» I. 2,404 a 27之类。但是如果根据这点就要象 E. 约翰逊(普劳恩，1868 年)曾经尝试过的那样来描绘德谟克利特的"感觉主义"的话，那就会与关于德谟克利特对待普罗塔哥拉的态度的记载完全矛盾。

因为这个原则以完整体系的严格性应用于整个经验，所以原子论就将**精神生活**连同所有精神生活的因素和价值都当作**现象**，而构成这种现象的真实存在的原子运动、原子形式也必然要用这种理论来解释。因此，就把具有形式和运动的物质当作唯一真正现实的东西，把整个心灵生活或精神生活当作派生的、表面的现实。**在此**，德谟克利特体系首先表现出自觉的、公开的**唯物主义**品格。

2. 在狭义的**物理**学说中，德谟克利特的学说与留基伯的学说相比，虽然通过审慎而详尽的调查研究极大地丰富了内容，但在原则上并无改变。他比他的前辈，在有可能的地方，更加强烈地强调关于机械必然性(ἀνάγκη，有时他又称之为λόγος)的思想，无论何种生成或变化都根据这种机械必然性而发生；他还进一步将这种思想解释为包含下述内容：除了冲撞，除了直接接触以外，原子彼此之间的作用是不可能的；还说，原子就其外形而言是不可改变的，而这种作用只是在于改变原子运动的状态。

就"存在"一词的本来意义而言，原子本身作为"存在"的事物，只有抽象的物质特性，即填充有限空间和在虚空中运动的性质。95 虽然所有原子都是小得看不见的，但它们呈现出无比多样的形态(ἰδέαι或σχήματα)。形态构成原子间固有的基本区别，在某种意义上说，属于形态的还有大小；但是还必须注意，这同样的体积外形即球体，可能以不同的大小出现。原子越大，质量越大；因为存在物的基本性质就是物质性，占有空间的性质。为此，德谟克利特断言，轻重是由于体积大小之故①，这明显地符合于日常生活的机

① 为了最详尽地阐述此观点和下述观点，就得对比一下提奥弗拉斯特《论感觉》第61页起(迪耳斯《希腊哲人拾遗》516)。

械类比。但是关于这些术语(βαρύ〔重〕和 κοῦφον〔轻〕)，我们不要想到落体运动，而只能想到**机械运动的程度或惰性的程度**①。因此，他的意见还是：当原子群旋转时，较轻的部分被迫向外，而具有更少活动性的、更有惰性的原子就集中于中部。

原子性质作为形而上学性质传与由原子组成的物体，使物体具有同样性质。物体形态和大小就是组成它的原子的形态和大小的简单总和；虽然在这种情况下，惰性不只依赖于原子大小的总和，还依赖于粒子聚集在一起时个别粒子彼此之间仍然保持的虚空的大小。因此惰性由**密度**的大小而定。由于粒子彼此交替的难易取决于虚空对物体的这种渗透，因此，**硬**和**软**的特性也属思维可以认知的真正现实。

然而，所有其他性质都不属于物体本身，但取决于物体发生的运动作用于感觉器官的程度；它们(其他性质)是"感觉在质变过程中的状态"。然而这些状态也自始至终受制于被感知的性质在其中出现的事物；在此，原子在组合过程中彼此之间的排列和位置却是最重要的②。

因此，事实上形态、大小、惰性、密度、硬性是事物的性质，而所有被个别感官所感知的东西，如色、声、气味、味，只存于现象中。这种学说，在文艺复兴时期(见第四篇第二章)和以后的哲学的革新中都被认为是对**事物的第一性的性质和第二性的性质**作了区分； 96

① 原子论者认为所有原子本身的运动是基本的、无因的；现在还不能完全肯定，德谟克利特是否认为这种运动已受体积和质量的限制，因而从一开始愈大的东西速度就愈慢。不管怎样，这些规定对他说来在原子彼此机械地相互作用的范围内是有效的。愈大的东西推动起来愈困难，愈小的东西推动起来愈容易。

② Arist. *Gen. et Corr.*〔亚里士多德《论生灭》〕I. 2, 315 b 6.

在此提出这种说法是合乎需要的，因为这完全符合德谟克利特为了达到自己的目的而利用普罗塔哥拉理论时所指的形而上学和认识论上的涵义。智者学派把一切性质都当作第二性的、相对的，而德谟克利特则只承认特殊感官感知的性质才是第二性的、相对的；并且与此对立，他还将量的规定当作第一性的、绝对的。〔因此，他指明，通过思维而深入获得的第一性知识才是“真正的知识”，相反，以第二性的性质为对象的感性知识他称之为“暧昧的知识”(γνηδίη——σκοτίη γνώμη)。〕

3. 据此，第二性的性质看来依赖于第一性的性质；第二性的性质不仅依赖于第一性的性质，更重要的，还依赖于第一性的性质对感知者本人的作用。但在原子论体系中，感知者，即**精神或灵魂**，只能由原子组成。说得更明白些，依照德谟克利特说法，构成灵魂的同类原子也构成**火**的本质，即最细微、最平滑、最灵活的原子。这些原子实际上也弥漫全世界。动物、植物和其它可认为有生命的东西，都被认为有灵魂；不过，在人体里它们大量成堆地聚集着，在人体活着的时候，一个火原子位于每两个其它种类的原子之间，在人体里靠呼吸把原子紧紧靠在一起。

正如我们看见的，与以前体系类似，德谟克利特根据这种假说，从事物的真正本质出发创立了他对现象的解说。那就是，事物作用于灵魂的火原子，从而产生感觉和第二性的性质。表面上的现实是真正现实的必然结果。

在贯彻这个理论时，德谟克利特继承和修改了他的前辈所提出的感觉理论。从事物发出的流出物(参阅上述第六节，3)推动感官，通过感官推动火原子，他称这些流出物为**影象**(εἴδωλα，偶像)

并把它们当作事物无限小的摹本。影象印在火原子上的印象就是感觉，感觉内容和感觉对象之间的相似性就由此而固定了。因为冲撞和压力是所有原子的机械运动的本质，因此**触觉**被认为是最基本的感觉。与之相对的各特殊器官被认为只能接受符合于自身结构和运动的影象。德谟克利特非常尖锐地提出了这个关于**感官的特殊能力**的学说。由此也就得出结论：如果事物的流出物不能作用于任何感官，那么这些事物对于普通人说来就是不可感知的，但也许"另外的感官"能与这些流出物相通。

这种**影象学说**("偶像"论)对于古代思想来说似乎是很有道理的。它的确表达了，并在一定程度上解释了符合人的意识常情的描述事物的方式，好象我们的知觉是存在于我们身外的事物的"摹本"。如果一个人不进一步询问事物是如何开始把它们自身的这些小型影象放进世界的，他就可能认为，自己根据这个理论就能了解我们的"印象"如何酷似外部事物。因此，这个理论很快就在生理心理学中占了优势，并保持这种优势直到近代哲学开始以后；在近代哲学开始时，洛克还捍卫过它。

它对于德谟克利特体系中的概念的意义在于：它被认为是描述知觉所依存的原子运动。但是这种唯物主义(从原则上说和从以后它的所有变形上说，都是唯物主义)还掩盖着这样一个事实：作为一种心理活动的知觉是在种类上不同于所有的原子运动，但也被规定了的某种东西。不过在探索(特殊感官的具体感觉所由产生的)运动的个别形式中，阿布德拉的哲人提供了不少锐敏的观察，不少出色的设想。 97

4．现在有趣的是，过去降临在智者学派以前的形而上学家

(参阅第六节)身上的命运同样地又降临在德谟克利特唯物主义心理学上：它也在某一方面不得不抹煞感觉与思维之间在认识论上的对立。那就是,因为所有精神生活被当作火原子的运动①,因为在连贯的宇宙体系中原子运动又受到接触和冲击的限制，所以得出结论：认识真正现实的思维只有通过这个真正现实刻印在火原子上面的印象才能得到解释——只有通过这种影象的流出物才能得到解释。因此,思维作为心理过程与知觉(即影象在火原子上的印象)相同;唯一的差异是,关于知觉,原子复合体的比较粗糙的影象是积极的，而认识真正现实的思维则依赖于火原子和最细微的影象的接触,依赖于火原子和那些代表事物原子结构的影象的接触。

这种理论虽然听起来又奇怪又荒唐，但各种迹象均有利于这种假定：德谟克利特得出这个结论是从他的唯物主义心理学的先决条件出发的。这种心理学不了解观念独立的、内在的作用过程，而只知道通过原子运动产生观念。因此，它将显然不可靠的观念也当作"印象"，而且为了这些印象去寻找令人兴奋的影象。比如梦境的根源被追溯到影象(εἴδωλα)，此影象或者是在醒时深入体内的，但由于运动很微弱，在以前并未产生印象;或者是在睡觉时这些影象躲过感官直接与火原子接触。根据这种假说，人们相互影响的一种神秘的(今天我们应该说是一种"磁性的"或"心灵的")行为，似乎也可以理解了;迷信鬼神也得到了客观的根据：假定在无限的空间中有巨大的形象,从而产生了相应的影象。

与此一致，德谟克利特似乎曾经认为"真正的知识"是火原子的运动,这种运动产生于最小最细的、表示事物原子构成的影象的

① Arist. *De An.*〔亚里士多德《论灵魂》〕I.2,405a 8.

作用。但是这种运动又是最精、最细、最微的，几乎接近休止。用这种定义，**感觉与思维之间的对立就用量来表示了**——这完全符合这个体系的精神。事物作为整体，其粗糙影象使火原子相对激烈地运动起来，并以此方式产生了表现为感觉的"暧昧的洞见"；相反，最细的影象加之于火原子的是轻微的、精细的运动，这就产生对事物的原子结构的"真正的洞见"，即思维。考虑到这点，德谟克利特赞扬思想家躲开感官世界，感官世界完全与思维方式对立，思维方式从感觉中发展真理。那些最细微的运动只有在挡开了粗糙运动的地方才能发挥其影响；在发生火原子过分激烈运动的地方，结果便是虚假的观念结构(ἀλλοφρονεῖν〔心志失常〕)①。 98

5．这种运动的强与弱，激烈与轻微之间的量的对比，同样被德谟克利特当作他的**伦理学的基础**②。就他将观念在认识论上的价值直接转化为意志状态的伦理价值而言，他的心理学就完全站在苏格拉底的**唯理智论**的立场上了。正如从感觉只能产生暧昧的洞见，其对象是现象而不是真正的本质；同样由于感官的兴奋而产生的快乐只是相对的(νόμῳ)，暧昧的，本身不定的，骗人的。与此相反，圣哲"按照自然"(φύσει) 在生活中追求的真正的幸福，即作为人生的目的(τελος)和尺度(οὖρος)的幸福(εὐδαιμονία)，不应当在身外之物中、在肉体的享受中去寻找，而只应当在柔和的运动、宁谧的心境(εὐεστώ)中去寻找。而宁谧的心境来自正确的洞见，来自火原子的柔和运动。唯有这种洞见才能给灵魂以韵律与

---

① Theophr. *De Sens.*〔提奥弗拉斯特《论感觉》〕58(Dox. D. 515)。

② 在此与亚里斯提卜学说(第七节，9)的相似是惊人的，因此几乎不可避免地要假定他们之间的因果联系。但是可能是这样：我们应该探索的是他们对普罗塔哥拉共有的承袭关系，而不是原子论与享乐主义之间的相互影响。

和谐(ξυμμετρία),才能保卫灵魂不受情绪惊恐(ἀθαυμασία)的侵袭,才能给予灵魂以安全和镇静(ἀταραξία,ἀθαμβία),——灵魂的这种如海洋似的安谧(γαλήνη),通过知识成为感情的主宰。真正的幸福是安宁(ἡσυχία),而安宁只有知识才能获得。就这样,德谟克利特以他个人生活的理想达到了他的体系的高峰——纯知识的个人理想,排除一切欲望。这个系统化的唯物主义也就以这种理想而达到了高尚的、崇高的人生理论的最高峰。但是在这体系里也存在象征着启蒙时代的道德倾向:这种基于知识的心境宁静是个人生活的幸福。在德谟克利特的伦理学说超越个人的地方,他赞赏的是友谊,是个人彼此之间的关系,而对于国家的关系他总是很淡漠,无动于衷。

第十一节 唯心主义体系

柏拉图**理念论**的起源和发展是在整个欧洲思想史上最困难、最复杂,也是影响最大、成果最丰富的过程之一;由于表达这一过程采取的是文学形式,因而使得确切地理解它的这个任务就更加困难了。柏拉图的对话录显示出作者的哲学处于不断改造过程中;对话录的撰写绵亘半世纪之久。但是,由于各篇对话创作的顺序既没有传下来,也不能从外表特征完全肯定,就必然只有求助于基于思维的逻辑关联而有实效的假设了。此外,还有这些作品的艺术特色:柏拉图假托交谈,自由奔放,发挥问题,探寻答案,突出难点,然而并不对每个问题承担全部责任。

99

1. 首先,毫无疑问,苏格拉底与智者学派之间的对立形成了

柏拉图思想的出发点。柏拉图早期作品致力于热情地阐述苏格拉底的道德理论，的确他的阐述基本上是忠实的。为此他攻击智者学派的社会学说和认识论，他攻击他们的尖锐程度日益增长，不过他也日益倾向于在独立的基础上建立自己的观点。但是柏拉图对智者学派的批判基本上是从苏格拉底的基本原理出发的。他根据普罗塔哥拉的精神充分承认所有来自感觉的知识的相对性，但是恰恰在这里他发现了智者学派不符合真正伦理科学的地方①。道德必要的知识不可能基于意见，因为意见来自主体恒变的动态；其内容也不可能是对于由知觉得来的这些意见进行理性考虑和合理化②；道德必要的知识一定有完全不同的来源和完全不同的对象。对于这个物质世界以及它的变态（柏拉图完全赞同普罗塔哥拉的这个观点），毫无科学可言，只有知觉和意见；因此形成科学对象的是**非物质的世界**，这个世界和物质世界必然独立地并存，正如知识和意见独立地并存一样③。 100

在此，第一次明白地、有充分意识地提出**非物质的现实性**的主张；很清楚，这是因为伦理上需要一种超乎来自感觉的一切观念的知识。对柏拉图说来，这种非物质性的假定在开始时并不以解释自然为目的：其目的倒是想确立一种伦理知识的对象。因此，这种唯心主义形而上学在最初的草案里④完全建立在自己的新的基础上，丝毫也没有参考以前旨在研究和理解自然现象的更早期的科学著作。在理念中寻求真实存在的是**非物质性的爱利亚主义**，它

① 关于这一点，《泰阿泰德篇》集中了整个对智者学派理论的批判。

② δόξα ἀληθής μετὰ λόγου〔带有推断的真实意见〕，《泰阿泰德篇》 201 E.（也许是安提西尼的一种理论）

③ Arist. *Met*.〔亚里士多德《形而上学》〕I.6,987 a 32; XIII.4,1078 b 12.

④ 如在对话录《费德罗篇》和《筵话篇》中所陈述的那样。

毫不考虑发展和生成的世界，而将这发展和生成的世界留给了知觉和意见①。

为了避免层出不穷的误解②，我们必须明白指出，柏拉图的非物质性(ἀσώματον)的这个概念与精神的或心灵的概念毫无共同之处，而近代人的思维方式很容易作如是之假定。对于柏拉图的概念说来，特殊的心灵功能是属于流变的世界，正如身体和其他有形物体的功能是属于流变的世界一样。在另方面，有形性的"形态"或"形状"、感官上的性质和关系的理念，和精神关系的理念一样，在真正的现实中找到了位置。精神或心灵与非物质性合而为一，把世界分为精神与物质，这些都是非柏拉图式的。柏拉图所教导的非物质的世界还不是精神的世界。

更确切地说，对柏拉图说来，理念是**通过概念而认知的非物质的存在**。那就是，因为苏格拉底用以发现科学本质的概念并非在可感知的现实中原样地反映出来，所以那些概念必然形成"第二个"或"另一个"现实，此现实不同于可感知的现实，它独立存在。这种非物质的现实与物质的现实的关系，如同存在与流变的关系，不变与变的关系，单一与多的关系——总之，如同巴门尼德的世界和赫拉克利特的世界的关系。通过一般概念而认识到的伦理知识的对象是真正意义上的"存在"：伦理的、逻辑的、物理的 ἀρχή（始基或第一原则）是同一的。这就是古代哲学各条路线汇合之点。

101

2．如果理念"不同于"可感知的世界，那么就不可能在知觉的内容里通过概念去认识理念，因为知觉不可能包含理念。由于这

① 在最后的几篇对话录中，第一次找到了关于理论科学和自然科学的研究。

② 理念论的新毕达哥拉斯主义和新柏拉图主义的变形引起了这些误解。

种与严格区分两个世界相对应的思想，柏拉图的认识论就成了比德谟克利特的认识论更理性主义的学说，而且毫无疑义也超过了苏格拉底的认识论，因为苏格拉底用归纳法从个别人的意见和知觉中得出一般，而且认为一般就是这些意见和知觉的共同内容，而柏拉图并不以这种分析态度来考虑归纳的过程，他在知觉中只看见一些暗示和启发，凭借这些暗示和启发灵魂**回忆起**概念，**回忆起**理念的知识。

柏拉图用这个公式来表示他的理性主义原则：**哲学知识就是回忆**(ἀνάμνησις)。他用毕达哥拉斯的命题[①]作例证来证明：数学知识不是从感官知觉推断出来的，感官知觉只是提供灵魂回想起早已存于自身之中的知识的机会，这种知识具有纯理性的效力。他指出纯数学关系并不存于物质现实中；恰恰相反，这些关系的概念是在我们内心里产生的，在当时，知觉中的类似图形不过为此提供机会而已。柏拉图把这种完全适用于数学知识的观察推广到科学知识的总体。

这种对于理性必然性的反省被认为是回忆——这理论与下列事实有关：柏拉图同他所有前辈一样，很少认识到意识的创造性活动，这种创造性活动产生意识的内容。这是希腊心理学普遍的局限性；观念内容必然以某种方式传给“灵魂”；因此，如果理念不能在知觉中获得，如果灵魂当知觉出现时在它自身中发现了理念，那么，灵魂必然以某种方式早已**获得**这些理念。然而柏拉图理解这种获得行为用的是一种玄妙的方法[②]：在尘世生活之前，灵魂在非

① *Meno*〔《美诺篇》〕, 80 ff.

② *Phædr*.〔《费德罗篇》〕 246 ff.

物质世界中就早已**看见**了实在的纯形式；看见这些同类的有形事物便回忆起了在物质的尘世生活中被忘怀了的那些形式；因此从这里就唤起**哲学欲望**对**理念的热爱**(ἔρως)，凭借这理念的热爱，灵魂又提高到对那种真实实在的认识。在此，也和德谟克利特的情况一样，证明了整个古代理性主义，除了按照感官知觉的类推法，特别是视觉的类推法外，不能形成思想过程的任何概念。

102 因此，苏格拉底在他的概念形成学说中认定为归纳法的东西，在柏拉图那里，转变成凭借回忆(συναγωγή)而进行的直观，转变成对更高、更纯的知觉(Anschauung)的反省。然而这种纯知觉，与引起这些知觉的物体的多样性相对应，而产生观念的多样性；从这里就产生科学进一步的任务：了解**理念彼此之间的关系**。这是柏拉图超越苏格拉底的第二步，这点特别重要，理由是它直接导致对于**概念之间的逻辑关系**的理解。柏拉图重视的主要是概念的并列关系和从属关系。这种类概念或逻辑类之化分为种在他的学说中起着很大作用①。他更精确地考虑了特殊概念结合的可能性和不可能性②；他将讨论时运用的假说法引荐为方法上的助手，用此方法的目的是检验一种尝试性地提出来的概念是否正确，即：把这概念和已知概念联系起来并发挥由这种联系的可能性而产生的所有可能结论，从而检验那种概念是否正确。

这些被当作整体的逻辑运算——借以求得理念与理念之间的相互关系——柏拉图称之为**辩证法**。在他的著作中可以找到的有

① 参阅《费力浦篇》16 C。但是在真正的柏拉图著作中这种分类方法并不是在各处都非常显著的。在《智者篇》和《波利底古篇》里，这事处理得带学派迂腐气。古代保存了柏拉图学派的"定义"和"分类"。在《雅典尼斯篇》(II. 59 C)有一例子，一个喜剧诗人嘲笑这种学究式的概念分裂。

② *Phædo*〔《费多篇》〕，102 ff.

关辩证法的论述，全部具有方法论上的性质，而不具有真正的逻辑性质。

3. 知识回忆论是和柏拉图关于**理念和现象世界之间的关系**的概念紧密联系在一起的。在本质（οὐσία）的高级世界与流变（γενεσις）的低级世界之间，在**真实存在**与处于流变过程中的事物之间，他找到了类似的关系，这种关系存在于原型（παραδεί-γματα）与原型的摹本或肖像（εἴδωλα，偶像）之间。在此，暴露出数学对于柏拉图哲学强烈的影响：正如毕达哥拉斯学派曾认定事物是数的模仿，同样柏拉图发现各别事物总是在某种程度上对应于类概念，而类概念是一种没有任何摹本能赶得上的逻辑理想。他用模仿（μίμησις）这个概念表达了这种涵义。与此同时便证实了：那个第二世界，那个非物质的理念世界，被认为是更高级的、更有价值的、更原始的世界。

然而这种描述物质的方式与其说提供了对形而上学思考有用的观点，无宁说提供了对它们各自的价值的规定，因此柏拉图还要探寻这种关系另外的意义。理念按照物质的逻辑性质，作为类概念或种，代表着总的统一的范围或领域，而各别事物只不过是这总的统一的范围的一部分，这物质的逻辑性表现在**分享**（μέθεξις）这个词语中，意思就是：各别事物只不过分享着理念的普遍本质；这种分享的变化过程着重表现在出现（παρουσία, Gegenwärtig-keit）这一概念中。只要事物具有寓于理念之中的性质，那种类概念或种便出现在这一事物中。理念来来去去，理念时而与事物沟通，时而离去；与此同时在具有知觉的眼睛看来，与理念相似的这些事物中的性质则相继地改变。对柏拉图说来，只要承认理念世

103

界和有形世界的差别，只要承认有形世界对于理念世界的依赖性，这种关系的上述确切规定只不过是次要的问题①。对他最重要、最能满足他的需要的是这种信念：凭借概念，就能获得道德所需要的关于真正而且现实**存在**的东西的那种知识。

A. 佩珀斯《柏拉图的本体论》(*Ontologia Platonica*，莱比锡，1883年)。

4. 然而柏拉图对于苏格拉底认识论的逻辑形而上学兴趣使他在这个理论的内容方面远远超过了他的老师。他对理念本质所发挥的普遍特征适用于**所有类概念**，因此非物质世界充塞着整个经验世界的原型。有多少类概念，就有多少理念。对柏拉图说来，有数不清的"形式"。若说，柏拉图的理念世界只不过是通过概念仔细思考过的知觉世界，这种批评是正确的②。

根据柏拉图哲学最初草案，事实上存在着一切可能的事物、性质和关系的理念。存在着善和美以及恶和丑的理念。因为理念在方法论上，用一种纯形式的方式，被界说为类概念，所以无论何种类概念均属于纯形式的更高级的世界。在对话录《巴门尼德篇》③里，一个受过爱利亚诡辩理论陶冶的人不仅叫柏拉图注意一种理念与其众多摹本之间的逻辑关系所固有的各种辩证法上的困难，而且柏拉图还遭到充满恶意的嘲笑，要他想一想在他纯概念形式的世界里可能会碰见的所有卑鄙的伙伴。

① *Phædo*〔《斐多篇》〕，100 D.

② Arist. *Met.*〔亚里士多德《形而上学》〕I. 9,990 b 1.

③ *Parm.*〔《巴门尼德篇》〕130 C.

柏拉图哲学缺乏可作抵御这种反驳的武器的原则，在他的对话录中也没有任何一种迹象表明他曾企图宣布**选择**类概念的明确标准，那些类概念被认为是理念，被认为是更高一级的非物质世界的组成部分。从他引证的例证中也看不出有这样一种必须承认的原则。我们只能说，在时间进程中他似乎继续不断地更强烈地强调价值规定（如善和美）、数学关系（大和小，数的规定等等）和有机世界里种的类型；而同时，他却似乎不再把单纯的关系概念，特别是消极的观念和人工创造物算作理念[①]。

5. 与上述观点同样不清楚的是我们对于柏拉图想要在理念领域里确认的有关**系统的关联和秩序**的知识。虽然他迫切需要在概念中建立并列和从属的关系，然而要建立一个按照逻辑安排的概念金字塔的思想似乎并未实现，那个金字塔的顶峰必然是内容最一般、最贫乏的概念。在《智者篇》（第 254 页起）中就出现过要建立只有五种最一般概念[②]的、值得怀疑的尝试。不过这些尝试，虽趋向于亚里士多德的范畴论，但实际上仍停留于两个世界的基本区别中，并在柏拉图学说中找不到进一步的发展，也未留下任何影响。但是具有更重要意义的倒是柏拉图对这问题的本质的转变，我们发现体现在《费力浦篇》以及《理想国》中的理论：**善的理念**是最高的理念，是包括、统治和实现所有其他理念的理念。关于这个理念的内容柏拉图同苏格拉底一样规定得很少。他只从关系上规定：善的理念在内容上应体现最高的（非物质的和物质的）一切　104

① 也可参阅亚里士多德《形而上学》XII. 3,1070c 18。

② 存在、静止、运动、同（ταὐτότης）与异（ἑτερότης）；那就是，将存在分成静止（οὐσία，本质——永远与自身同一）和被推动者（γένεσις，流变世界——在永恒流变的过程中）。

现实的**绝对目的**。据此，其他理念从属于这个最高理念并不是**在逻辑上**特殊从属于一般，而是在**目的论上**手段从属于目的。

在柏拉图哲学活动的最后阶段(关于这一阶段，我们在《法律篇》中，在亚里士多德批判性的评论①中，在他最亲近的继承人的学说中，只找到一些迹象)，他解决这个逻辑问题的缺陷，似乎已把他引向这样一种不幸的思想——即按照**毕达哥拉斯数论**的方法发展**理念论体系**。的确，毕达哥拉斯学派也有这种目的：象征性地将事物不变的排列从属于数列的发展。但那只是权宜之计，因为他们还没有关于概念的逻辑排列的观念。在此似乎是这样：柏拉图依靠这个权宜之计将善的理念指定为"一"(ἕν)，并力图从"一"推论出 ταὐτον〔不变的事物〕与 θάτερον〔变的事物〕的二重性(δυάς)，即"一"与"多"或限度与无限(πέρας〔有限〕与 ἄπειρον〔无限〕=奇与偶；参阅第四节，11)的二重性，并从这里，用这样的方式进而推论出其它理念，使之表现为限制和被限制的系列。在此情况下，老学园哲学家，特别是斯皮西普和色诺克拉底，采取了这种不利的结构，他们把想象的概念分级与神学结合起来；他们力图按照这种哲学秩序建立低级的神与鬼的中间世界。后来正在这一点上，新毕达哥拉斯学派和新柏拉图学派仿效他们：不过另有不同的哲学意义罢了。通过划分等级，特别是通过在真正现实世界(οὐσία)的内部划分等级，原来由于知觉与思维之间的对立而发展起来的**现实概念的分裂成倍地增加了**，从而二元论又被消除了。因为当"一"或

105

① 参阅特伦德伦堡《亚里士多德评述柏拉图论理念和数论》(A. Trendelenburg, *Platonis de Ideis et Numeris Doctrina ex Aristotele illustrata*)，莱比锡，1826年。

"善的理念"被赋予最高的绝对现实性时，对于理念世界各个不同阶层所赋有的现实性，其价值则依照它们在数的体系中离开"一"的距离的远近而逐渐降低；从这里便产生了**现实等级制**：从"一"直到最下等的现实——物质世界的现实。虽然这种思想可能是荒诞的，然而它在思想发展中显示了力量和影响，直到近代哲学的初期。无庸置疑，它的影响在各处都表现在它将价值规定与现实性不同等级等同起来。

6．当理念论作为形而上学陷入了如此严重的困境时，它却以一种极端顺利而又简单明白的方式在它自己真正的老家（伦理学的领域）实现了。为了要系统地处理这个问题，柏拉图需要一种**心理学**，这种心理学不同于在过去的科学中根据自然哲学的假说，借助于个人知觉或意见而产生的那种心理学。与此相反，他从理念论的基本原理出发发展他的心理学，其结论必然是与其基本原理相适应的纯形而上学理论；但根据理念论的涵义，那也是第一次企图从内部、按照内部规定和内部结构去了解心灵生活的尝试。

在柏拉图那里，他可能从酒神狄俄尼索斯秘密宗教仪式那里汲取过来的神学理论支持了他的这个崭新的尝试。在这里个人灵魂被看作是从另一世界放逐出来、禁锢于身体之内的"精灵"；精灵在尘世生活中仍然保持着、实现着对于他原来老家的神秘而热情的关系。这位哲学家在他科学体系中吸取这样的神学概念，其中不无严重的困难。

在理念论的二元论中**灵魂**或心灵概念本身就是一种困难①。

① *Phædo*〔《斐多篇》〕，76 ff.，105；*Phædr*，〔《费德罗篇》〕245；*Laws*〔《法律篇》〕，X.896.

对于柏拉图来说，一方面“灵魂”是活的元素，它自己运动，也使其它事物运动；另方面它又是知觉、认识、意志的主体。作为生命和运动的原则，灵魂属于“流变”的低级世界。当灵魂用感官去认知，它的目标指向感官的对象的时候，它仍属于“流变”的低级世界。但是就是这同一个灵魂凭借它对理念的真知，它又变成永恒“存在”的更高级现实的分享者。因此，必须给灵魂安排一个在**两个世界之间的地位**——不是超时间的不变的理念的本质，而是寿命比流变更长的活力，即**不朽**。在此，个人不朽第一次被柏拉图提出来作为哲学学说的一个组成部分。在《斐多篇》为证明此论点而引证的论证中，有些论证从灵魂的理念知识推论到灵魂同永恒的关系，它们大多数是与这体系的精神一致的。与这体系形式一致的是这样的巧辩的错误论断：因为灵魂的基本特征是生命，所以灵魂不可能来死亡。比较起来最可靠的论证是关于灵魂在统治身体时所显示出的统一的实体性。

106

由于灵魂所处的中间地位，灵魂必然具有两个世界的特征；在它的本质中，必定有符合于理念世界的东西，还有符合于知觉世界的东西。前者是**理性**（λογιστικόν 或 νοῦς），是知识和与之相对应的德行的所在地；在后者即非理性本性中，柏拉图又进一步区分两种因素——一种是倾向于理性的高尚因素，另一种是抗拒理性的低贱因素。他在热情的意志力量（θύμος，精神）中找到高尚因素；他在感官欲念（ἐπιθυμία，欲望）中找到低贱因素。因此，理性、精神和欲望是灵魂的三种活动形式，是灵魂状态的类或种（εἴδη）。

这些从道德价值规定和神学假说中产生的基本心理概念被柏拉图用来阐明个人的道德命运。灵魂禁锢于肉体不仅是感官欲望

的后果，也是对感官欲望的一种惩罚。柏拉图延伸灵魂不朽的存在，超出尘世生活的两头界限。使灵魂禁锢于感官世界的罪孽要在出生以前去寻找；而它尔后的命运①又随它在尘世生活中从感官欲望中解放出来的程度和转向于它崇高的使命(认识理念)的程度而定。然而因为灵魂的最终目标似乎是剥夺感官的特性，三种活动形式都被指定为**灵魂的组成部分**。在《蒂迈欧篇》里，柏拉图甚至描述了这些组成部分形成灵魂的过程，并且只为理性部分保留了不朽。

从这些变化着的规定中，已经很清楚了：心灵生活的这三种形式与尚未强调指出的灵魂本性的统一性之间的关系还未清楚地构思出来；也不可能象后来那样赋予这些出于伦理需要和神学利益而形成的概念以纯心理学的特征②。

7．然而，不管怎样，根据两个世界的理论产生了脱离这个世界的消极**道德**；同感官世界决裂和人生精神化被誉为智慧的理想。不仅在《斐多篇》里，描写苏格拉底之死，散发着这种热忱气质的气氛，而且这同一伦理观点还在象《高尔吉亚篇》、《泰阿泰德篇》和《理想国》的一部分这样一些对话录里占优势。但是在柏拉图的气质里，思想家沉重的血液混合着艺术家轻快的脉搏。因此，当他的哲学引诱他进入无实体的形态的领域时，希腊美的整个魅力在 107

① 这些理论利用了来自人民的信仰和神秘祭礼的精神，是用神话寓言的形式描述的。《费德罗篇》第246页起；《高尔吉亚篇》第523页起；《理想国》第614页起；《斐多篇》第107页起。

② 对柏拉图说来，这里的问题本质上是从相对价值的观点对灵魂进行分级；这件事不仅表现在伦理学和政治学上利用这些区分，而且也在这样一些评论中表现出来：将这种三分法作为不同的有机物（植物、动物、人)的特点，或者作为不同民族（南方国家的居民、北方国家的居民、希腊人)的特点。

他内心里活跃、奔驰。因此，虽然他强烈地彻底地反对亚里斯提卜关于人类奋斗的目标是满足于肉体享受的理论，但他还是认为“善的理念”只有在感官世界中才能实现。美的享受，感官摹仿理念时的欢愉，排除欲念时的无忧无虑，知识和艺术实践技巧的发挥，对衡量经验现实的数学关系的明智理解，个人生活合目的的安排，——所有这些被他誉为至少是分享至善的准备阶段，至善在于认识理念，认识最高的理念——善的理念。在《筵话篇》及《费力浦篇》中，他对此表露了他对人间财富的估价。

伦理的价值和标准必然照亮人生整个路程；柏拉图就利用这种思想以另外的形式阐述他在《理想国》所发挥的德行体系。在此，他证明灵魂每一组成部分都有一定任务要完成，从而达到自身的完美境界：理性部分在**智慧**(σοφία)中，精神部分(θυμοειδες)在**意志活力**(勇敢，ἀνδρία)中，欲望部分(ἐπιθυμητκόν)在**自我控制**(节制，σωφροσύνη)中，而且证明，除所有这些，作为整体的灵魂美德，必然有这些组成部分的正确关系，即完全的**公正**(正义，δικαιοσύνη)。

然而，这**四种主要美德**的真正意义首先在更高的领域里即在政治领域里得到发展。

8. 理念论的对象是一般和共相，其发展趋势在下述事实中表现出最完美的作用：柏拉图哲学的伦理理想不在于个人的能力和幸福，而在于**类**的伦理的完美。严格按照理念论的逻辑原则，凡是在伦理意义上真实存在的东西并不是个别人而是人类，其表现形式是个人在国家中的有机结合。对柏拉图来说，伦理理想变成了政治理想。在当时希腊政治生活分崩离析，个人幸福风靡一时，柏

108

拉图理论与之抗衡，将国家概念提高到驾驭一切的高度。

但是他考虑国家，不是从国家的历史根源来考虑，而是根据国家如下的任务来考虑：体现人类总的理想，教育公民达到使之真正幸福的特殊美德。他确信他的计划可能实现，必要时强迫执行；他罗织的不仅有他赞赏的当时希腊政治生活的特点，特别是贵族式的多利安人的宪法的特点，而且罗织的还有他希望由于政治生活的完善形态而实现的所有理想。

K.F. 赫尔曼《论文集》(*Ges. Abhandlungen*, 第122页起)；E. 策勒《演讲论文集》(*Vorträge und Abhandlungen*, 卷一, 第62页起)。

如果**理想国**表现一般的人，它就必定包括与灵魂三部分相对应的三部分——**学者阶级**、**军人阶级**和**劳动阶级**。领导国家和统治[①]国家的人(ἄρχοντες，执政者)、制定法律和监督执行法律的人只属于第一阶级即有教养的人的阶级(φιλόσοφοι，哲人)。这个阶级专有的美德是智慧，是对整体有利的事物的洞见，是对为整体的伦理目的所需要的事物的洞见。卫护这个阶级的是第二阶级即公务人员(ἐπίκουροι；卫士，φύλακες)的阶级，这个阶级必须表现无所畏惧地履行职责(ἀνδρία)的美德，因为它维持国内外的秩序。而广大人民群众、农民和手工业者适于服从；他们必须靠劳动和勤勉提供国家的物质资料[②]；他们必须控制自己的欲望。只有当每个阶级都尽了自己的职责，具有自己应有的美德的时候，国家的性质才符合

① 因此λογιστικόν〔理性〕也叫 ἡγεμονικόν〔灵魂的领导力量〕。

② 因此灵魂的第三部分也叫做 φιλοχρήματον〔(爱)好(财)货的(部分)〕。

于正义(δικαιοσύνη)的理想。

整个基本思想是：只有统一的生活能使国家强盛、工作效率高；此统一的生活只能基于公民的**信念一致**：根据苏格拉底-柏拉图的信念，此事只有通过某种学说即科学的绝对统治才有可能。面临这最高要求，绝不能谈一切个人利益。柏拉图从这种信念出发，极端限制公民的个人自由。这样一来，《理想国》中的国家理想变成了为实现科学理论的军事国家了。

在柏拉图的理想国中起决定作用的是**贵族教育**，其原则非常明显地表现在这样的规定中：对第三阶级的广大群众只要求一般的实践生活能力，而且规定：这种要求对他们来说已足够了，而教育——国家有权有责掌握在自己手中，为本身目的而培养公民——只给予另外两个阶级。从出生到晚年政府不断地选择，从而使两个上层阶级一层一层地不断更换。为了使个人利益不致妨碍这两个阶级（这两个阶级完完全全是全体人民的行政机构）履行自己的职责，他们必须抛弃家庭生活和私人财产。他们的本份是：受国家的教育，没有家庭关系、集体生活、财产公有。凡是为整体而生活，为人民的伦理教育而生活的人一定不可因私人利益而纠缠于个人问题。这种思想在中世纪等级制度的僧侣国家中历史性地实现了。人们宣称在柏拉图的学说中发现了的共产主义、共妻等等，就只限于这种思想。这伟大的唯心主义者将下列思想推之极端：人生目的基于道德教育，社会整个结构必须按照这种目的来安排。

109

9. 从这些伦理学说和政治学说中发现了理念世界和现象世界之间的新的关系。这种关系非常完整地与柏拉图体系的精神一

致：善的理念体现为职责，体现为目的（τέλος），人们社会生活现象必须完成这个职责，这个目的。这一发现对柏拉图形而上学体系所采取的最后形式有决定性的意义。

因为，按照最初设计的，理念论恰恰同爱利亚学派的存在论一样，无力解释经验现实。类概念被认为是表现绝对现实的知识①；绝对现实是纯自在、纯朴、不变、无始无终，自行形成世界，并作为非物质，不同于万物所由产生的世界。因此，正如在《智者篇》②中所表现的，在一次反对理念论的激烈论战中，这个学说没有运动的原则，因而不能解释事实，因为它排除了一切运动和变化。 110

但是不管柏拉图的兴趣可能与这种目的多么不相干，这种作为真实存在的理念的概念最终还是要求：现象不仅应该被当作另外的东西、摹仿的东西、分享的东西，而且应被当作依赖的东西。它要求：**理念被当作生成和变化（αἰτία）之因**。但是，本身绝对不变不动、把一切作用都排除于外的东西，不可能是机械运动之"因"；它之成为"因"只有在这种意义上：它提供了生成〔流变〕所由发生的**目的**。在此，存在与流变（οὐσία 和 γένεσις）这两个世界的关系第一次充分地规定出来了：一切变化和生成都是为了理念而存在③；理念是现象的**目的因**〔**终极因**〕。

柏拉图在《费力浦篇》和在《理想国》的中间几篇中奠定了这种

① *Symp.*〔《筵话篇》〕211 B, αὐτὸ καθ αὑτὸ μεθ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν〔自在的，自为的，永远以一个单一的形相与它自身同在的〕。

② 第246页起。在那里受批判的理论，ἀσώματα εἴδη（非物质的类）的理论，按照个别措词的吻合，只能是柏拉图的理论。这点正是否定这篇对话的真实性的决定因素。为了有助于解决这篇对话的真实性问题，施莱尔马歇作出关于麦加拉理念论的假定，但还不能证明它是站得住脚的。

③ *Phileb.*〔《费力浦篇》〕54 C.

目的论的形而上学的基础，并在这个基础上立即通过下述途径进而达到思想的顶峰：他提出整个理念世界是一切生成变化的终极因，特别提出最高理念——**善的理念**；其余一切理念，有如手段从属于目的，都从属于**善的理念**。他〔援引阿那克萨哥拉的理论〕称这种善的理念为**世界理性**(νοῦς)或者**神性**①。

除取自阿那克萨哥拉的**动因**之外，还有另一种毕达哥拉斯性质的动因以日益增长的重要性出现在理念论后期的形式中；根据这种**动因**，现象中的缺陷就被指出来了，与真实存在形成对照。然而这种缺陷不可能来自存在本身。正如留基伯，为了理解多与运动，宣称除了巴门尼德的存在以外，还有非存在也是"现实的"、"实际的"，而且现存着的，同样，柏拉图发现他自己也受逻辑一贯性所驱使，为了解释现象以及解释现象与理念相比所表现出的缺陷，不得不假定除了存在世界或原因世界以外，也就是除了理念世界和善的理念之外，在不具有存在的属性的事物中还有**第二因或从属因**(ξυναίτιον)。实际上这两位思想家的类似之处发展到了这样个地步：对于柏拉图说来，作为不存在(τὸ μὴ ὄν〔非存在〕)的第二因恰恰是留基伯和费洛劳斯的**虚空**②。

因此对柏拉图说来，空间就是"无"，从这"无"中为了善的理念或神的理念而形成现象世界。这种生成过程在于**采取了数学形**

① 然而我们不要在此想到人格，或者想到精神之物，而要想到伦理目的，或者世界目的。ἀγαθόν〔善〕这个概念(与在苏格拉底那里一样)很难找到准确的定义。它更象被假定为：本身最简单、最容易被人理解的东西。

② 在亚里士多德术语的影响下，此第二因被命名为"物质"(ὕλη)。只到了最近，现代的科学研究才弄清楚了：柏拉图的"物质"只是空间。参阅西伯克《希腊哲学研究》(H. Siebeck, *Untersuchungen z. Philos. d. Gr.*; 2 Aufl., Freiburgi. B. 1889)。

式，因此柏拉图在《费力浦篇》中教导说，知觉世界是“无限”(ἄπειρον)(即空间)和“有限”(πέρας)(即数学形式)的[①]“混合”；并 111
教导说，这个混合之因，这个最高的、神圣的世界原则，就是善的理念。空间为了变成与理念世界相似，便采取了数学形式。

数学在柏拉图的思想发展中开始时所具有的巨大意义，最后就这样获得了形而上学的表现。数学结构是中间环节，凭借它，非存在的虚空就能够在现象中摹仿理念世界的纯“形式”。因此数学知识(διάνοια)以及纯哲学知识(ἐπιστήμη)就不得不和永恒的本质(οὐσία)发生关系，并与本质相结合成为理性知识(νόησις)，与现象知识(δόξα)相对立。但是正如在《理想国》中的教育体系里所提出的，数学知识因处在中间地位，它占有的位子只不过是为“统治者”的智慧而准备的最后阶段。

10. 就这样奠定了形而上学的初步基础，为柏拉图最后能够在《蒂迈欧篇》中设计出**自然哲学草案准备了条件**。当然，他忠于他的认识论原则，他并未要求此草案具有确实性的价值，而只要求它具有盖然性的价值。[②] 那就是，因为他不能辩证地将此草案贯彻

---

① 很可能，在这里柏拉图将数移置于理念世界本身之内，而将数在几何结构中的体现当作“有限”加上空间。

② 因此柏拉图物理学同巴门尼德一样是假设性的。在此，似乎是，为了照顾弟子们的要求，也为了争论的目的，两者结合在一起了。因此在《蒂迈欧篇》里渗杂着对德谟克利特的依赖和对他的观点的反对，一种象巴门尼德对待赫拉克利特的态度。但是不可忘记这种区别：爱利亚学派否认现象世界的现实性，而柏拉图只否认现象世界可以科学地被认识，也就是用概念来认识。在陈述他的观点时，柏拉图探讨了天文学、力学、化学、生物、生理心理学、最后甚至医学的种种问题。因此他简明扼要地解释了他对于自然科学问题的意见，这些意见的细节，即使和他那个时代确切的观念比起来，都是极端荒谬的，但就总体而论，在这些意见与其中心原则的关系上，它们的影响远远超过它们的创始人的意图。

到底，不能用概念设计一种规划，用世界的目的来解释生成变化，所以他只用神秘的形式阐述了他的**自然的目的论观点**——这个观点只能当作意见，不能当作科学。

然而这个观点采取了与**机械解释自然**的尖锐对立的立场，而当他阐述机械论的观点时，我们几乎不可能想象，在柏拉图的脑子里所指的除了德谟克利特理论外还有什么其他理论。这种机械论理论认为所有各种世界产生于"处于无秩序、无规律的运动中的事物"的"偶然的"(意即"无目的的"或"无计划的")巧遇，并又消亡；与此对立，柏拉图阐述了他自己的理论：只存在这个唯一的最完善、最美好的宇宙，性质上完整不可分，本质上独一无二，其根源只能归于按目的而行动的理性。

112 因此假如希望建立一种有关这种根源的理论，现象世界的根源就必然要在此世界与理念之间的目的关系中去探求。这种关系柏拉图用"**创造世界的上帝**"（δημιουργός，造物主）这个观念来表达，这个造物主"按照理念"创造或形成了不存在的东西，即空间。在这方面非存在被刻画为不定的可塑性，可吸取所有的物质形式于自身而同时又形成在空间中不能体现纯粹的理念的根源。这种附属因或个别附属因的抵消作用，柏拉图称之为**机械的必然性**（ἀνάγκη）。他于是将德谟克利特的概念当作特殊的**契机**引进他的物理学，其目的在于用之以解释不能用目的论解释的东西。把按照目的而进行的神圣活动与自然的必然性彼此对立作为解释原则：一方面解释完美的世界，另方面解释现象世界的不完美。伦理二元论从形而上学过渡到了物理学。

与原子论物理学相对立，柏拉图独特的基本思想是，德谟克利

特将整体运动理解为个别原子运动的原始状态的机械结果，而柏拉图则将**宇宙整体有规律的运动**当作自然的整体，并从这个由目的所规定的整体中获得每一个具体的变化和生成。从这思想出发便产生关于**宇宙-灵魂**这个概念的从来未有的结构，柏拉图将宇宙-灵魂规定为一切运动的单一本原，从而也是所有形式规定的单一本原，同样也是世界上所有知觉活动和观念活动的单一本原①。他用荒诞的、隐晦的阐述把他的天文学说当作这个宇宙-灵魂的数学"分支"而提出来了。他的天文学大体上和年青一代的毕达哥拉斯学派的天文学紧密相连，但是他假定地球是静止的，在这一点上还比毕达哥拉斯学派的天文学更为落后。这种划分方法的主要标准是不变的事物(ταὐτόν)与变的事物(θάτερον)之间的区分——在这对比中我们很容易觉察出毕达哥拉斯学派在完美的天体世界和不完美的人间世界之间的对比。

毕达哥拉斯学说类似的发展包含在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，还涉及到有形世界的纯数学结构。在此，四元素也按照单纯的、有规则的几何立体加以描述(第四节，11)。但是表达得明白的是，它们由**三角形面**组成，更确切地说，由直角三角形面组成，其中一部分等边，一部分短边为斜边的一半。这些立体(四面体、立方体等等)的**界限面**可以认为是由这些直角三角形构成的，而柏拉图总认为充满空间的本质(即物体的密度或硬度)基于这些界限面的组 113

① 在这方面，《蒂迈欧篇》，完全象德谟克利特一样，用运动的差别划分心理上的差别；例如，将正确的观念作用归之于 ταὐτόν 〔同一个〕，将仅属个人的知觉归之于 θάτερον 〔另一个〕，等等。对希腊人说来，"灵魂"是运动的本原，同时也是知觉的本原(κινητικόν 〔有运动功能的〕和 αἰσθητικόν 〔有感觉功能的〕，亚里士多德《论灵魂》I.2，403 b25)。柏拉图甚至使第二种特性依赖于第一种特性。

合。因此通过自然界物体被理解为纯数学结构，《费力浦篇》的形而上学思想又出现在物理学中——这种思想即是：现象世界是由于仿效理念而形成的空间界限。〔这些被认为不可分的三角形面可能同德谟克利特的原子形状(σχήματα)有相似之处。〕

第十二节 亚里士多德逻辑

德谟克利特和柏拉图两位伟大思想家的体系针锋相对，各按其规划系统地发挥自己的学说，由于他们的规划都很宏大，因而不仅必须要有分工而且还必须要有问题的分类。德谟克利特著作的标题就使他有可能清楚而准确地处理这方面的问题。的确，柏拉图基本上是从一个艺术家的观点来考虑他的文学创作的，但是很明显在他的讲学活动中，他做到了安排问题，分别处理；这一点在他的对话录中是找不到的。在他的学派中，渐成优势的是将哲学分为辩证法、物理学和伦理学。

在这一点上如果辩证法的意义是从本质上来理解理念论在形而上学中的发展，那么**亚里士多德**就向前跨进了一大步，他从对**科学本性**(关于科学思维的形式和规律的学说)的初步研究开始，着手研究所有三个部门的题材。甚至智者学派和苏格拉底就已经开始考虑这个问题：科学活动特有的本质应该是什么？而且他们已经敏锐地注意到内心活动过程，这就使得进行抽象思维的思想家有可能把思维过程本身的一般形式和在不同时期与此过程有关的具体内容区别开来。所有这些开端和尝试（因为即使柏拉图也未超过这点)都被亚里士多德包括在他的**逻辑学**中，并发展成一完整

的体系；在这完整的体系中我们发现了希腊科学成熟的自我认识。

1．亚里士多德逻辑的直接目的，按照这位哲学家公开的说法，完全是**方法论的**。要证明的是这种方法：用此方法在所有知识各部门中都能获得科学的知识。正如在修辞学中要传授的是说服技巧，同样在逻辑学中我们就得学习科研、认识和证明的技术。为此，亚里士多德并不把逻辑算作一门哲学学科，虽然逻辑是他的伟大创造；在他的讲课中他把逻辑当作预备学科，因此他的学派将这门学科当作一切科学工作的一般工具(ὄργανον)。 114

但是这门预备学科本身却被亚里士多德创造成为一门科学。他并不象智者学派那样提出个别的实用价值规律，也不象苏格拉底那样对一个原则作出一般规定(这曾是苏格拉底的功绩)；相反，他主动提出对各方面思维活动的检验，对思维活动规律形式的全面检验。他利用**形式逻辑**完成了这个方法论上的任务。

但是这样一来，很明显的是，关于正确思维形式的知识只有通过理解思想的任务才能获得；而这种任务又只有从有关认识与认识对象之间的一般关系的明确观念中才有可能显示出来。因此，亚里士多德逻辑同他的形而上学设想有极其密切的关系，这形而上学设想也是处理其它学科的基础。亚里士多德逻辑在原则上是彻头彻尾地**认识论的**。

2．但是，其所以如此，根源在于苏格拉底-柏拉图的理念论。真实**存在**的东西是**一般或共相**，对它的认识便是**概念**。在这一点上，亚里士多德始终是一个柏拉图主义者。他反对他伟大的前辈[①]的体系的地方只是**爱利亚学派式的关于缺乏内在关联的假定**——，

① 主要在《形而上学》中，I. 9和XIII. 4。

缺乏一般与特殊、理念与现象、概念与知觉之间的内在关联。这种关联之缺乏，柏拉图虽然经过一再努力，即使在他讲学的后期也没有克服。理念即使作为生成最后之因，也总是现象旁边(παρά)孤立的世界。这种本质与现象，存在与变化的割裂(χωρίζειν)，除了是辩证法上的特殊缺陷①外，还是亚里士多德谴责理念的主要对象。柏拉图从概念所认知的一般和被感知的特殊两者中创造出两个不同的世界；而亚里士多德的全部精力都用于消除在现实概念中的这种分离，都用于发现使理性认识能解释被感知的事物的那种理念与现象之间的关系。

从这里便产生了逻辑的主要任务，即认识**一般与特殊之间的真正关系**；因此早已被苏格拉底认出的这种抽象思维的基本形式占据了亚里士多德逻辑的中心。这位哲学家还从另外的方式达到这同样的原则。如果亚里士多德曾见到过为他的科学理论作准备的前人的著作的话，那么那些著作的内容便是智者学派对于**论证**和反驳的艺术(主要的是修辞学)的思想。如果当时亚里士多德曾问过：一个人如何才能科学地论证？即如何才能用普遍有效的、获得真正知识的方法去证明一件事？那他就会发现这只能是基于**从一般到特殊的推论**。科学地证明，意思就是指出被肯定的论断的有效性的根据；而这些根据只有在特殊所隶属的更一般的东西中找到：这正是苏格拉底曾希求找到的东西。

---

① 这些缺陷中主要有两点值得顺便提一提。一点是根据在理念中所获得的逻辑从属关系证明：我们所知觉的每一件东西必定附属于几个理念之下；另一点是提醒我们注意这个困境：按照这个体系，在理念与现象之间的相似必然需要一个比两者还要高一级的一般，等等，以至无穷（ἄνθρωπος — αὐτάνθρωπος — τρίτος ἄνθρωπος〔人——人自身——人第三〕)。

从这里便产生了构成亚里士多德的科学概念的特殊复杂性。一般，理念，作为真实的存在，是生成和变化之因。因此，正是由于它和通过它，被感知的特殊的东西就能**被理解、被思考、被解说**。科学必须陈述：从用概念认知的“一般”如何得到被感知的“特殊”。另方面，在思想中的一般就是特殊所由**论证**、借以**论证**的**根据**。据此，理解和论证是同一个东西，即**从一般到特殊的推论**。

因此亚里士多德的科学理论集中在**推论**或**演绎**(ἀπόδειξις)的概念上。根据真实存在对现象作科学的解释是科学论证的同一逻辑过程：即从一般的根据推论(或演绎)到知觉中获得的东西。因此解释和证明都用同一个词“演绎”来表达了。而正确的论证是将必须证明的东西的实际的(或者真正的)一般原因当作根据①。因此，科学的任务是揭示从一般洞见(对于概念)到特殊洞见(对于知觉)、从一般原因到特殊现象的**逻辑必然性**。

然而这种从形而上学设想发展起来的对科学任务的规定在继续调查研究的过程中经历了一种根本的变化。

3．据此，逻辑最直接的任务是，更加准确地确定**演绎法**(一方面是**论证**，另方面是**解释**)究竟应该是什么，或者是，提出思想用以认识**特殊对一般的依赖性**的形式。这理论是亚里士多德在《分析篇》内阐述的，《分析篇》是逻辑基础，第一部分综合地阐述三段论，第二部分阐述演绎法、证明和概念。在分析整个演绎法所依存的思想活动中，便得出了作为简单基本形式的一个命题的演绎：从一

① 科学证明这个概念的这种定义显然是直接反对智者学派的修辞证明的。在说服术中，不管“证明”对事件的真实性质隔得多远，只要在形式上足以使听者同意，一切证明均是可取的。但是科学证明就要从这事件的内在的逻辑必然性开始，因而同时就应该洞察所要证明的东西的真正原因。

个判断演绎出到另一个判断，即**推理**或**三段论**(συλλογισμός)。

三段论学说因此成为亚里士多德逻辑的核心。在这点上，集中了他整个有关三段论基础的思维形式的教导（显然只是最一般

116 的轮廓），从这里便得出他在方法论中的各种观点。

这学说的主要原则形成传统逻辑的基础，直到今天。其主要原则如下：三段论是从两个判断推论出另一个判断的演绎推理。因为在一个判断中，一个概念（宾词）是用来论断另一个概念（主词）的，这种论断之所以能成立那只是由于第三个概念中词(μέσον)在这两个概念之间建立合乎愿望的联系。这第三个概念必须与另两个概念有一定关系，而这些关系必须用两个判断表示出来，这两个判断叫作三段论的前提(προτάσεις)。推理或得出结论基于这样的思想过程：从同一个概念(中词)同另两个概念的关系中，发现这两个概念彼此之间的关系。

亚里士多德的三段论，符合于它的一般设想，将它的注意力只集中在概念之间可能存在的关系之一上——即特殊**从属**于一般的关系。这理论的唯一问题总是：一个概念(主词)是否应该从属于另一个概念(宾词)。三段论必须处理的只是这样一些思维形式，即按照这些思维形式，借助于中间概念，必须判断：**是否发生一个概念从属另一个概念**。亚里士多德极其详尽地解答了这个问题。他的三段论的持久价值和其意义的局限性均基于此。

根据上述事实，亚里士多德为此目的在他的**判断论**中基本上只阐述了两种因素：首先是"量"，量按照范围来确定主词从属于宾词的限度，从而区分为全称判断、特称判断和单称判断；第二是"质"，按照质来划分，这种从属关系不是肯定的就是否定的，因此

被论断的是在两个概念各自的范围之间存在着的关系是结合的还是分离的。

因此，三段论的种类或格(σχήματα)基本上决定于下述方式：在前提里已知的两个概念之间的从属关系决定着在结论中所探求的从属关系，——这种关系形式上表现于中词在两个前提中的位置。因为中词或者是一个前提的主词同时又是另一个前提的宾词，或者是两个前提的宾词，或者是两个前提的主词。但是，亚里士多德一贯认为第一格是三格中最有价值、也是最基本的一格，因为在这一格里从属原则完全地、清楚地表现出来了；既然结论里的主词从属于中词，而且为此，主词落入中词范围之内，所以结论中主词从属于大前提中的宾词①。

4．但是用这种方法给推理下定义，同样也给演绎、论证和解释下定义，其结果是通过这种科学的基本活动，从普遍性程度更高的命题中只能得到普遍性程度更低的命题。那就是，利用推理，我们绝不可能证明与前提的普遍性程度相同的东西，更不能说证明比前提的普遍性程度更高的东西。古代关于思维本质的观念所具有的特有限制在亚里士多德逻辑的这种特色中出现了；按照这种限制，思维只能理解、剖析已有的东西，而不能产生任何新的东西。从这里立刻得出结论：推论的、论证的、解释的科学在个别情况下可能将曾在三段论中当作前提的东西又把它当作更加普遍的三段论的结论去推论，然而最终必然要从这样的前提开始，这些前提本 117

① 细节不能在此发挥。一般说来，可参阅：坎珀《亚里士多德认识论》（F. Kampe, *Die Erkenntnißtheorie des Aristoteles*），莱比锡，1870年；奥伊肯《亚里士多德的研究方法》（R. Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung*），柏林，1872年。

身不可能进一步推论、论证和理解，不可能还原到中词。因此，这些终极的前提的真实性是**直接的**(ἄμεσα)，不可推论、不可论证、不可理解的。一切演绎法都需要原始的东西；一切论证都需要不可论证的根据；一切解释都需要现成的不可解释的东西。

因此，科学无可置疑的、论证的和解释的活动是有极限的。论证的终极论据是不可证明的；用于解释的终极原因是不可解释的。因此，如果科学的任务是用一般解释特殊，要完成这个任务，就必须首先从特殊上升到一般，就这点而言，必然不可用论证和解释，因为它直接明确表明，自身是不可推论，不可证明的。因此，科学的终极任务在于推论、论证和解释的过程，而进行推论、论证和解释之前必须找出推论的起点，必须找出证明的根据，必须找出解释的最高原则。与这最后过程有关的思维活动亚里士多德称之为**辩证法**，其原则规定在《论辩篇》一书中。

只要根据一经确立，由根据推出结论的过程是确实无疑的，而**找出根据**的过程则理所当然地不具有这种同样的"无可置疑的确实性"。调查研究就是从在知觉中获得的特殊，和从通常意见(ἔνδοξον)中流行的观念出发，去寻求一般。只有根据一般，才能证明特殊，解释特殊。因此，**调查研究**所走的方向与推论所走的方向刚刚相反；后者是演绎的，前者是归纳的，是**归纳推理**。后者，证明和解释，从一般到特殊；前者，探索和试验，从特殊到一般①。只有完

① 演绎与探索之间的这种对立关系亚里士多德是用这样的陈述来表达的：对事物的本性说来是原始的东西(πρότερον τῇ φύσει)，即一般的东西，对于人类认识来说，便是来之更晚的东西，即必须去获取的东西(ὕστερον πρὸς ἡμᾶς)。相反，对我们最直接的东西(πρότερον πρὸς ἡμᾶς)，即特殊的东西，对本质来说，又是派生的东西，即来之更晚的东西(ὕστερον τῇ φύσει)。

善的科学才是“无可置疑的”，而成长中的科学则是归纳推理的。

对于亚里士多德来说，在所有这些调查研究中和在调查研究中所出现的矛盾中，最主要的问题是关于判断的问题；与此相联，他也处理**概念**。正如判断之被论证或被推断，是凭借中词从更一[118]般的判断得来的；同样，**一个概念之被推得或导出**，是由一个更一般的概念（次高的种或类，γένος）加上一个特殊的特性标记或差异（διαφορά）形成的。这种概念的推断就是定义（ὁρισμός）。然而，正如命题的推断最后要先假定最一般的前提，这最一般的前提是不能进一步证明的，同样，给低级概念下定义最后要归之于最一般的概念，这最一般的概念是不可能推论和解释的。这些概念，连同论证的最高前提，必须用归纳的方法求得①。看起来似乎是，亚里士多德把具有最高的一般性的命题看作是对这些最一般的概念的说明。

5. 在亚里士多德传下来的教科书中，《分析篇》和《论辩篇》这两篇主要逻辑论文几乎是极其完整的②。这也许可以说明这样一个事实：这位哲学家对于科学的逻辑要求发挥得十分清楚、十分准确；而在另方面，就他当时实现他的体系而论，却较少地满足尔后引起的对他的期望。

因为很明显，我们应该期望这位哲学家对于他所宣称的、确切

① 规定（πρόσθεσις）是从一个更高级的概念加上新的特征而推得的结论，与之对立的是抽绎（ἀφαίρεσις），抽绎是形成类概念的过程——这个过程通过不断去掉个别特性而得到一个内容更贫乏、范围更宽阔的概念。因此，在亚里士多德那里，概念的形成完全是分析的，而在柏拉图那里则是直观的。亚里士多德第一个从视觉类推法解脱出来；甚至德谟克利特和柏拉图也根据视觉类推法思考思维的认知过程。

② 至于《论辩篇》，这种完整性似乎已经达到了。

无疑的最高命题和概念作出一个准确的陈述，而这些命题和概念应该是调查研究的结果，必须是论证和解释的起点。然而，如果我们提出这些要求，我们就会发现面对亚里士多德学说我们茫然不知所措。在一般命题中，只有一个单一的原则即**矛盾律**①，是他提出来作为不可证明的大前提，作为一切证明的最高原则：在纯逻辑结构上——对同一概念组合的肯定和否定互相排斥；在形而上学上——一事物不可能既同一又不同一②。但除此之外，他要引起人们注意这样一个事实：每个知识部门都有自己终极的假设，但他没有更准确地予以说明。

然而，如果我们探索最高概念（不考虑我们在此提到的关于个别学科的特性），我们就要在**形而上学**的四个"本原"（ἀρχαί）〔或四个"原因"〕与"范畴"（被认定为描述存在物的基本形式）之间作出选择，——这种选择亚里士多德还没有确定。在这两种情况下，我们都觉得自己已置身于他的学说的实质性的规定〔质料因素同与之相对立的形式因素〕之中了。

第十三节　发展的体系

119

同以前所有出现在希腊科学中的东西相比，亚里士多德逻辑给人以某种崭新的东西的印象，这主要基于高度的**抽象思维**的能力，此能力假定了思维一般形式与每一种可能的内容的分离——这种分离显露了亚里士多德的天才。这种用抽象方法形成概念的

① 《形而上学》IV. 第3页起。

② 即：不能既是甲又不是甲。——译者

天才，亚里士多德表现在他科学工作的所有部门中，这个"逻辑之父"成为两千年来的哲学导师，其成就首先在于他形成和规定他的概念时所具有的准确性、鲜明性和一贯性。他实现了苏格拉底提出的任务，在其间创造了科学语言。在他的迄今还无处不用的科学概念和词语中，最本质的部分应追溯到他的确切而有系统的陈述。

与这种对于抽象化的倾向相联系的是亚里士多德利用**关系的概念、发展的概念进一步解决希腊哲学的根本问题**（即在现象千变万化的背后应如何思考统一的、永恒不变的存在）。他的两位伟大的先驱曾一直致力于赋予真实存在的概念以特殊的内容。德谟克利特曾认为原子和原子运动是现象之因，柏拉图曾认为理念和理念的目的规定（Zweckbestimmung）是不同于现象本身的现象之因。而亚里士多德则断言真正的现实（现存的东西）是在**现象本身中发展的本质**。他否认那种将不同于现象的东西（第二世界）当作现象之因的企图，并教导说，用概念认知的事物存在所具有的现实性只不过是现象的总和，而事物存在即在现象中自我**实现**。作这样认识之后，存在（οὐσία）就完全具有**本质**（τὸ τὶ ἦν εἶναι）的品格，本质是构成个别形体的唯一根源，然而只有在个别形体本身中本质才是现实的、真实的；并且**一切现象的出现**都是为了**实现本质**。这就是亚里士多德用以克服赫拉克利特学派形而上学与爱利亚学派形而上学之间的对立的关系概念。

1．特别是，据亚里士多德看来，发展过程表现为**形式与质料之间的关系**（εἶδος，μορφή——ὕλη）。如果柏拉图①曾宣称，现象

---

① 亚里士多德形而上学的主要轮廓是用最简单的方式，从表现在《费力浦篇》（参阅上面第十一节，9）中的柏拉图形而上学发展而来。参阅格拉泽《亚里士多德形

世界是"无限"和"有限"的混合物；那么亚里士多德则坚持他的观察：现象世界的每一事物都以形式化的质料出现在我们面前。然而，在他那里这个质料本身实际上是不明确的，但也不是纯然中立的空间，而是形体的基质（ὑποκείμενον）。在他那里这个形式不只是数学界限，而且是由本质根据内容而决定的形式。质料（或质料的基质）是一种可能性，是在完工了的事物中凭借形式而成为现实的东西的可能性。因此，在质料中，本质（οὐσία）只被赋予可能性。首先，只有凭借形式，质料才存在于**现实**（ενεργεία，actu）中。然而**生成**或自然变化过程就是本质通过形式从纯粹可能性过渡到**现实化**的过程。本质脱离现象就没有第二个更高的现实，本质只存在于现象体现形式的连锁中，借此本质才实现其自身的可能性。共相只有在个别中才是实在的或现实的；个别之所以**存在**只是因为共相在个别中自我实现。

由于理念论的这种改变，亚里士多德解决了希腊理论哲学的根本问题：要这样来理解存在——用它解释流变或自然变化过程（das Geschehen）。上自米利都学派的物活论，下至他的两位伟大先驱相互对立的理论，所有希腊形而上学观点都作为因素而被包括进了亚里士多德的理论。用概念认知的存在是一般本质，这一般本质在其特殊现象的表现中从可能性通过形式而自我实现，这种自我实现的过程就是运动。存在即是产生于自然变化过程中的东西。此种本质在现象中的自我实现，亚里士多德称之为**隐德来希**（Entelechie，εντελεχεια）。

2．因此，亚里士多德哲学的要点基于这种新的概念：**宇宙变**

而上学》(*Die Metaphysik des Aristoteles*，柏林，1841年)。

化过程是本质在现象中的现实化；它与以前对自然的解释相对立之点在于：**用概念贯彻目的论**，而柏拉图只将**目的论**当作假设提出来并以神话比喻的形式加以阐述。以前的形而上学将机械的压力和冲击的过程当作宇宙变化过程的典型的基本关系，而亚里士多德当作这种典型关系的是有机体的发展和人类的创建活动。当他想阐明宇宙变化过程的形而上学性质时，他总是从这两方面援引例证①。

但是在这两种合乎目的的变化过程中，形式与质料之间的关系并不完全一样；这两者之间的差异在贯彻亚里士多德的基本思想时无处不表现出来。在有机物变化过程中质料和形式自始至终是同一现实的两个方面，只有通过抽象化才能被分开；幼芽在发展过程中使本质得以显露，即使在这幼芽时期质料就已被形式内在地成形了。相反，在艺术创作中，开始时含有可能性的物质只独自存在，艺术作品是后来艺术家有目的地借助于运动才塑造出形象。

因此，在后一种情况下，发展被认为在**四个本原**之下进行。它们是**质料**，**形式**，**目的**和生成、流变(das Geschehen) 的**原因**。相反，在前一种情况下，与质料相对的其他三种本原只是同一事物的不同表现，因为形式构成流变过程的原因和结果。

据此，我们发现，当应用于科学上时，这种形式和质料的关系体现在两个方面：一方面，**个别事物**被认为是自我实现的形式；另方面，在**相互关联**中的事物，一个被认为是质料，另一个被认为是形式。基本原则在这两方面的应用一起贯穿在整个亚里士多德体系中；而在这体系的一般原则中有时它们相互冲突得如此厉害，以 121

① 除在《形而上学》中讨论此问题外，主要在《物理学》中讨论。

致只有将它们分开才有可能消除它们表面上的矛盾。

3. 前一种观点产生这样的结论：对于亚里士多德的宇宙概念来说，与德谟克利特和柏拉图两人的宇宙概念相对比，真正现实的东西是自身被形式所决定的**个别事物**。因此，从根本上讲，**本质或实体**(οὐσία)之名应归于形式。但是，本质在个别规定中发展和自我实现；这些个别规定有些是本质的状态(πάθη)，有些是本质与其它事物的**关系**[①](τὰ πρός τι)。因此，知识用这些属于事物的东西(τὰ συμβεβηκότα)去断言事物，而个别事物本身却不可用以断言其它事物；那就是说，在命题里，各别事物只能作主词，不能作宾词[②]。在实体自我表现的模式中，或者在与实体有关的可能的属性中，亚里士多德列举了以下**范畴**：数量(ποσόν)，性质(ποιόν)，关系(πρός τι)，空间和时间的规定(τοῦ,ποτέ)，活动(ποιεῖν)，被动或遭受(leiden,πάσχειν)；除此之外，还有，姿态(Sichbefinden，κεῖσθαι)和状态(Sichverhalten,ἔχειν)。这种归纳分类(包括实体在内共达十种范畴)，也许其中结合有语法上的观点，是被设计来表示**最高的种或类**，一切可能的观念内容都将归属其下。但亚里士多德并没有在方法上利用这种归纳分类，因而他的范畴论在他的形而上学里，除上述实体与其规定之间的关系外，并无重大意义。

但当我们考虑到亚里士多德多么清晰地利用逻辑和形而上学的规定塑造出科学的实体概念时，乍看起来，就可能使人觉得奇怪，他既不发表一种方法上的原则，也不发表一种应用于事物本性的真正原则，以便根据这原则才可决定，按照他对实体这词的涵义

① *Met*. [《形而上学》] XIV. 2, 1089 b 23.

② *Analyt*. *Post*. [《分析后篇》] I. 22, 83 a 24.

这些真正现存的个别事物究竟是什么。很清楚的只是：一方面，他并不把每一个与其它事物脱离而偶尔出现在经验中的任何事物当作本质，另方面他又将此特质归之于有机个体，归之于个别的人。如果假定他可能提到"本质"，只是在这些地方——形式的内在规定构成了个别特性的连贯性的基础，因而也只是在这些地方，这本质的知识解决了科学问题（即用一般概念决定现存的现实）——在这种意义下：持久的个别事物构成类概念，以代表出现于知觉中的所有特殊模式；如果这样假定，是符合亚里士多德学说的精神的。

苏格拉底-柏拉图对于科学问题的观点带来的影响是，亚里士 122 多德又把个别事物的本质定义为个别事物由之而隶属于它的种或类的东西。对他说来，个别事物隶属于类概念，并不是比较理智的任意行为，而是知识深入事物本性、反映其中的真实关系的行为。如果实体与其可感知的现象和属性相对比，实体表示共相；则另方面，类（γένος，或按柏拉图说法，εἶδος）就是在个别实体中自我实现的共相。在此，重复了同样关系：类之存在只是由于类作为个别事物真正存在的本质而在个别事物中自我实现，而个别事物之存在只是由于类在个别事物中通过现象得到表现。正是为了这个缘故，类也有权利要求得到作为本质的形而上学意义。对于亚里士多德来说，凭借这种方式，实体概念包含一种特别可变的双重意义。本来意义的实体是由概念确定的个别事物，但是作为第二种实体（δεύτεραι οὐσίαι）①，类构成个别事物的本质，正如这些个别事物构成可感知的现象的本质一样。

① 至少在讨论范畴的论文中是这样称呼它们的，其真实性的确不是完全不可争辩的；然而这种命名就总体来说是完全符合亚里士多德学说的路线的。

科学知识一部分集中在个别事物的概念上，一部分集中在种的概念上。每一种概念都在现象中自我实现；在此我们发现有许多直接属于概念的东西（狭义上的 συμβεβηκότα 〔偶性〕）可从概念推导出来，但也有许多与概念无关的东西，只作为（概念在其中自我实现的）物质的影响而偶然地出现在特殊中。关于后者，与概念无关，或属“**偶然性的**”非本质的东西（通常意义上的 συμβεβηκότα 〔偶性〕），按亚里士多德学说的假定，便没有“理论”，便没有科学知识。因此，亚里士多德（在此存在着古代研究自然的独特的局限性）在原则上也不承认还能科学地认识规律的必然性，——根据这种规律的必然性从一般能推出甚至最个别、最特殊的东西。他宣称这种个别事例是真正偶然性的东西，不可用概念来解释；并将科学研究限制在普遍有效的东西（καθ' ὅλου）的范围内，或者至少限制在**大部分有效的东西**（ἐπὶ τὸ πολύ）的范围内。

4. 在这里我们明显地看到对于理念论的传统死死抱着不放，——这种态度也同样表现在另外方面。那就是，如果肯定了在不同事物之间、在事物的不同种类之间的质料与形式的关系：每一事物本身都作为形式化的质料而现实化，那么，这种关系都是**相对的**——就以同一事物而论，当与更低的相比时，则应视为形式；当与更高的相比时，则表现为质料。在这方面，发展的概念就变成了**事物按照形而上学价值的次序**而安排的原则，把这些事物看作是在不间断的序列中从质料的最低结构发展到最高结构。在这等级阶梯中，事物的每一类都通过下述检验而获得自己的形而上学

123 的地位——把它当作低一层的形式、高一层的质料。

这种个别事物及其类的体系既有下限也有上限；下限是纯质

料，上限是纯形式。当然，完全无形式的质料(πρώτη ὕλη)，其本身只是一种可能性，而不是现实；它如不以某种方式实现为形式，是绝不能存在的。然而它不仅是非存在（柏拉图的μὴ ὄν，或虚空），而且是附属因，只有通过实际活动才能如是地显露自己（τὸ οὗ οὐκ ἄνευ, sine qua non)。质料的现实性表现在：形式并不在个别事物中完全自我实现，从质料中产生与有目的的积极形式无关甚至与之相对抗的副作用(παραφυάς)。因此，形式自我实现只能是潜在的，——这个事实只能用质料来解释：从质料产生出概念上不明确的东西或偶然性的东西，即自然界中无规律、无目的的东西。因此，在解释自然方面，亚里士多德学说(如柏拉图在《费力浦篇》里所做的那样)，把**目的因**(Zweckursache)和**机械因**区别了开来。目的因是在质料中自我实现的形式；机械因则寓于产生副作用和反作用的质料中。这样，亚里士多德最后将宇宙变化过程**比作造型艺术家**的活动，造型艺术家在坚硬的质料里发现实现他的成形思想的极限。无疑，此质料与理念的关系相距如此遥远，以至理念在质料中至少只能一般地表现自己；而且，质料是一种完全外在的，因而也是独立的因素，以致它有些部分作为实现形式的**阻碍因素**而自己反对自己。古代哲学没有超越形式的合目的活动与质料的反作用之间的这种**二元论**。古代哲学把目的论世界观的需求和经验的朴素诚实结合在一起，承认表现在现实世界现象中的、无目的的、与目的相反的必然性。

5. 至于纯形式，则与此相反，它本身具有最高的现实性而不需要任何质料，因为纯形式的概念直接与真实的现实性联系在一起。根据亚里士多德体系，这种**纯形式**的假定是必然的，因为作为

只有可能性和潜在力的质料本身，单独不会有运动和变化的因素。的确，在这种发展的体系中我们不能谈运动在时间内的开端，此发展体系的中心集中在“自我实现的本质”这个概念上；因为**运动必然和存在本身一样永恒**，所以运动是存在的基本特性之一。但是我们必须指出：运动之**因**寓于存在之中。然而，处处都是形式作用于质料，在这种作用中，关于个别事物，亚里士多德区分了两种因素，即质料〔内在的〕被成形的动力，和来自形式本身的合目的运动。但是只要形式本身被推动起来，它就一定被认为是高一级的形式的质料；又因为这高一级的形式的情况也相同〔即又是更高一级形式的质料〕，照此类推，因此在因果关系的连锁中如果没有本身不动的纯形式作为第一环节，运动是无法理解的，而这**第一推动者**（πρῶτον κινοῦν）本身是不动的。因此，关于第一推动者对于质料的作用只有上述两种因素中的第一种因素才值得考虑。第一推动者不是用它自己的动作起作用，而是依靠它的绝对现实性在质料中激起一种形成自身的动力（根据第一推动者），不是作为机械的原因而是作为**纯粹的目的因**（κινεῖ, ὡς ἐρώμενον, οὐ κινούμενον）。

124

在亚里士多德形而上学里，第一推动者或者**纯形式**与柏拉图形而上学中的善的理念完全是同一个东西；亚里士多德为此而利用了柏拉图理念的一切属性。它是永恒的，不变的，不动的，完全独立的，与其他一切事物分离的，非物质的，而同时又是一切生成和变化的原因。它是**完善的存在**（ἐνέργεια），其中的一切可能性同时也是现实性；在一切存在物中，它是最高、最好的，——它就是**神**[①]。

① 关于这种思想过程的阐述主要是在《形而上学》第十二卷中，以后的所谓上帝存在的宇宙论证明基本上来源于此。在亚里士多德通俗的对话中他把这一证明和价

按照关系而规定的这个最高存在或本质，亚里士多德又赋予其关于内容的特征。这种与可能性无关的、纯粹存在于自身中的活动(*actus purus*)，是思想，而且只能是思想；当然，不是指以个别事物及个别事物的流变现象为对象的思维过程，而是指以自身和自身的永恒性质为对象的**纯思想**；那种思想不预先假定任何其他东西为对象，而以它自己为经常的、不变的内容，思想的思想(νόησις νοήσεως)——**自我意识**。

在这样规定的这些概念中寓有世界史上的重大意义。一方面，一神论即在此作了概念上的规定并找到了科学根据；另方面，一神论从色诺芬尼甚至柏拉图的泛神论形式过渡到了**有神论**形式，因为上帝被认为是不同于世界的自觉的存在。但除这种**超越性**以外，这种关于**上帝是绝对的心灵或精神**(*Geist*)的学说同时涉及到形而上学上的进步：这**非物质的**、无形的纯粹存在被当作与精神的东西相等同。**精神一神论**是希腊科学的成果。

这种神的精神性是按照纯理智主义的观点来理解的：它的本质只是以自身为对象的思维。所有行为、所有意愿的对象不同于行为者、不同于意愿者。神的精神，作为纯形式，不需要任何对象。他自我满足；他的自我认识(θεωρία)——除自己以外没有其他认识对象，就是他永恒的福祉。他作用于世界，不是通过他的运动或活动，而是通过世界对他的渴念。世界以及世界上发生的事情，起源于**质料对上帝的渴念**。 125

6．质料(只是潜能)本身被推动而不推动任何事物；上帝(唯

值的规定揉合在一起，他赋予这一证明以下述形式：事物表现出来的不完善与较完善的差异必然要假定一个最完善的东西的存在。(Cf. Schol. in Arist. 487 a 6.)

一现实）本身不被推动而推动其他事物。这两者之间存在着整个事物的锁链，接受运动又引起运动。当这整个事物锁链被当作一个整体看待时，亚里士多德便称之为自然（φύσις；等于现代词语"世界"）。据此，自然就是作为**整体看待的生物的连锁系统**。在其中，质料发展得愈来愈高，从形式到形式，通过大量的特殊形态，接近静止的神的存在，并且由于摹仿神的存在，潜在地将它吸收于自身。

但是在这方面，亚里士多德**自然科学**的本质在于阐述**事物的分级**，事物分级对于估价相对价值有两重标准。据此，等级从两种不同的系列发展，此两种系列按照此体系的基本概念最终获得彻底而又令人吃惊的统一。

根据亚里士多德，在神的概念中作为主要特性的存在概念（本身静止不动，不变）与精神性或合理性概念（νοῦς）会合在一起。因此，自然界个别"形式"地位的高低是按照它们包含具有最高价值的因素的多少来决定的。在这条路线上，现象的系列从地球上无秩序的变化上升到星群永远匀速的运转；在另一条路上，我们从只有机械的位移运动走向灵魂的活动，走向灵魂最有价值的发展——理性认识；只要把以最均匀的速度运动的星群设想为最高的智慧、最有理性的精神，这两条路线便有相同的终点。

7．关于第一方面，亚里士多德继承了柏拉图的天文学观点，采取了旧毕达哥拉斯关于地球与天体之间的对立的观点。后期毕达哥拉斯学派较成熟的观点虽然得到精通后一时期天文学的那些人的承认，但没有在古代占优势；这应归源于亚里士多德哲学取得胜利的影响。因为整个宇宙有最完美的形式：处处相同（球形），所以

在一切运动中，最完美的是返回自身的**圆周运动**。这种圆周运动应当归于天体元素**以太**；**星群**和透明的中空球体由**以太**构成；星群以永远不变的规律运动于透明的中空球体中。外面最远处，在最接近神性存在的绝对不变之处，是固定星群的穹苍，在穹苍之下有行星、太阳、月亮。它们明显地偏离圆周运动，此种现象曾用一种复杂的中空球体层层重叠的理论来解释，这种理论是由与学园有密切关系的天文学家欧多克萨斯和他的弟子卡利布斯提出来的①。对亚里士多德说来，星群本身是超人类智慧的存在，是属于神的世界：据他看来，星群似乎是更纯的、与神更近似的形式；从它们那里似乎产生出对于低级的尘世生活的合目的的、有理性的影响，——这种思想后来变成了新柏拉图主义的，从而也是中世纪的占星术的根源。

126

另方面，地球上生命的低"形式"是（恩培多克勒的）**四种元素**，其特征是**直线**运动。但是直线运动立刻牵涉到两种倾向的对抗——一种是离心力，属于火；一种是向心力，属于土。第一种倾向，在较小的程度上也属于空气，第二种倾向在较小的程度上也属于水；因此，中心物体，我们的地球，整体说来，处在静止状态，它是这样组成的：在土的质料的周围，首先是水，其次是空气，而火力图飞向天体的外层世界。但是，由四种元素参加的**恒变的组合**构成不

① 参阅沙帕拉里《欧多克萨、卡利布和亚里士多德的同心球体》（Schiaparalli, *Le Sfere Omocentriche di Fudosso, Callippo, ed Aristolele*，米兰，1876年，意大利文版）。也可参阅格鲁佩《希腊宇宙学说》（*Die kosmischen Systeme der Griechen*，柏林德文版，1851年）。下面对于这些问题的处理作为方法原则由老学园保留下来了，那是典型的对于思辨地解释自然的数学-形而上学的臆测，即：那就是去发现星群有规律的秩序井然的运动，据此可以解释它们表面的运动。西姆普里西斯评注亚里士多德《论天》（卡尔斯登，119）。

完美的事物——不可思考的东西，尘世间**偶然性**的东西。在这里，质料的副作用和反作用比起天体领域更强烈；在天体领域里，不受干扰的圆周运动实现了数学的确切性(Bestimmtheit)。

8. 在地球上的一切变化中，**机械的**、**化学的**和**有机的**变化过程以这样一种方式彼此依存：高一级的总是以低一级的作为条件。没有位置变化(φορά 或从最狭窄的意义上的 κίνησις)便不可能有性质的变化；没有这两种变化，基于生长和衰退(αὔξησις—φθίσις)的有机变化是不可能的。然而，高一级的形式绝不只是低一级形式的产物，而且还是自我存在的某种东西，低一级的形式凭此只能从事合目的的活动。

从这里便发展出了亚里士多德与德谟克利特带原则性的重要的矛盾；但在自然科学的细节研究上亚里士多德又对他的前辈非常敬重并用明显的论述加以大量利用。亚里士多德①反对最后连柏拉图也接受了的关于将一切质的规定转化为量的规定的那种企图。他从认识论和形而上学的观点出发，反对将第二性的性质与第一性对立的性质。比起赋予第一性的性质来，他赋予第二性的性质不是更低而是更高的现实性。对他说来，在“形式”的链锁中，内在的概念品格或规定显然比数学表现的外在规定，更有价值②。127 德谟克利特要想把关于一切质的差异转化为量的差异的原则提高到解释宇宙的高度；那种企图在亚里士多德那里，在亚里士多德的“隐德来希”(事物的内在形式)的理论里遇到难以制胜的敌手。这

① 特别可参阅论文《天论》第三卷。

② 为此，亚里士多德不仅赋予各元素的特征以运动的不同趋向，而且还赋予它们以原初性质；他又从热与冷、干燥与潮湿的那些成对的矛盾的结合中发展这些性质。《气象学》IV. 1, 378 b 11。

位敏捷的逻辑学家认识到，决不可能从量的关系经分析发展出质；与此相反，他认识到，质(无论从何种意义上说，都是可以感知的)是一种崭新的东西，它假定量的关系的整体只是自己成为现实的诱因(tatsächliche Veranlassung)。

9．亚里士多德以逻辑的一贯性将此观点应用于心灵活动与身体活动之间的关系上。身体是质料，心灵为之提供形式。在亚里士多德那里，没有那种心灵功能对于身体功能的依赖性；而这种依赖性德谟克利特曾经根据古代形而上学程序教导过，甚至柏拉图在有些地方(在《蒂迈欧篇》里)也曾经教导过。对于亚里士多德来说，**灵魂**就是**身体的"隐德来希"**，——即*形式*在有机体的运动和变化中自我实现。灵魂是身体形成和运动的原因，依照目的而起作用的原因；它本身是非物质的，但是只在作为推动身体、控制身体的力量时才是现实的、真实的。

但是依照亚里士多德，好象心灵生活本身也建立在连续的等级或阶层上。每一等级，依次，为上一级的质料。有机物的第一*形式*是植物灵魂(θρεπτικόν)，它"形成"符合于合目的的同化作用和*繁*殖作用的物理变化和化学变化。**植物**灵魂限于生命力的纯生理特征；除了植物灵魂外，在整个动物界①还有**动物灵魂**，它的本质特征是空间中的自发运动(κινητικόν κατὰ τόπον)和感觉(αἰσθητικόν)。

动物身体合目的的、自发的运动来自欲望(ὄρεξις)。欲望来

① 亚里士多德的《动物史》(参阅 J.B. 迈耶，柏林，1855年)用典型范例，对详尽的调查研究给予极大的关怀，借此处理解剖学的、生理学的、形态学的以及生物学的问题，也处理体系问题。关于植物的类似工作实际上不存在了，但是我们在他的朋友和弟子提奥弗拉斯特的著作中得到了补偿。

自快乐和痛苦的**感觉**，表现形式是力图获取或回避。但是这些感觉普遍假定有**它们的对象的观念**，同时与这种思想紧密联在一起——这对象是值得争取的或者值得回避的。在亚里士多德那里，希腊心理学独有的观点(一切欲望依存于观念)是如此强烈，他甚至根据判断和推理的逻辑功能明确地提出了这些关系。在实践领域里，也有肯定和否定①，也有从一般目的到特殊行为方式的推导过程。

128 **感觉**形成整个动物观念活动的中心(Herd)。在处理这课题②的生理学中亚里士多德全面地利用了他的前辈，特别是德谟克利特关于这点上的所有特殊知识和理论。但是他克服了所有过去理论的共同缺陷，在知觉生成的过程中，他赋予灵魂自我活动更大的重要性，他不满足于采用旧的说法——知觉基于主客观的合作，他指出**意识的统一性**(*Einheitlichkeit*,μεσότης)，动物灵魂用此意识的统一性与在个别感官的个别知觉中所取得的东西结合起来，以形成集体知觉，或者形成将对象作为整体的知觉，在这样作的过程中，也就掌握了数、位置和运动的关系。因此在个别感官之上我们还必须假定有**共同感官**(κοινὸν αἰσθητήριον)③。由于在共同

---

① 《尼各马可伦理学》VI. 2, 1139 a 21。

② 除在论灵魂的论文中处理这个课题的章节外，也应参阅与此有关的更短的论文，即:《论知觉》、《论记忆》、《论梦》等等。

③ 关于生理学上的定域问题，亚里士多德发现心灵活动附属于生命热气(ἔμφυτον θερμόν)，它作为生命气息(πνεῦμα)与血液混在一起；他的学派更进一步发挥了这个理论。参阅 H. 西伯克《大众心理学杂志》(H. Siebeck, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*,1881 年，pp. 364 ff.)。因此，他把心脏当作共同感官的处所，这就代替了阿尔克曼埃 (Alcmaion)、阿波罗尼亚的狄奥根尼 (Diogenes of Apollonia)、德谟克利特和柏拉图用以认识人脑的重要性的更深刻的洞见。

感官中，知觉总是想象力的表象(φαντασίαι)，共同感官既是不自觉的记忆的处所，又是自觉的记忆的处所。同时，它也是我们认识自己的〔内心〕状态的处所①。

10. 然而，植物灵魂和动物灵魂在人的身上只构成质料——为实现人所独有的形式(**理性**，νοῦς–διανοεῖσθαι)的质料。凭借理性作用，内在动力(ὄρεξις，欲望)变成意志(βούλησις)，想象的表象变成知识(ἐπιστήμη)。理性作为一种新的、更高的东西("从外部"，θύραθεν)进入一切心理活动，包括从兽类的知觉发展而来的心理活动。亚里士多德为表明这种关系，他将纯理性活动本身命名为**主动理性**(νοῦς ποιητικός)，相反，将知觉材料命名为**被动理性**(νοῦς παθητικός)；知觉材料从身体存在中来，为理性提供可能性和机会，最后被理性改造、成形。

因此，"被动"理性意味着个人天性中的**个别方面**(*Erscheinungs weise*)而为个人的经验情况所决定；与此相反，"主动"理性意味着将纯理性作为性质和原则的统一体来考虑，为一切各别人所共有。主动理性因为没有开始，因而是不可毁灭的；而被动理性随同它所由出现的个人而消亡。正如在柏拉图的《蒂迈欧篇》里，由于这个结论个人不朽便成了问题，在那篇对话录里，只是为了灵魂的"有理性的""部分"，即到处都相同而不属于个人的那一部分，才主张个人不朽。很清楚，在此我们必须处理的不再是经验心理学，129 而只处理这样一些理论，——这些理论来自整个学说系统的关联，这些理论由于伦理学原理和认识论原理而移植于心理学上。

① 内在知觉理论的这个开端可在亚里士多德的《论灵魂》(III. 2，425 b 12)中找到。

11. 在理性作为人类灵魂特有的形式的这个概念中，亚里士多德找到了连柏拉图也没能找到的对**伦理**问题特征，即善的内容的特征的解答。人类的**幸福或福祉**(εὐδαιμονία)，在亚里士多德的体系里，也被认为是一切行为的最高目的(τέλος)，其中有些地方依存于外在财产。幸福不是完全的，除非外在资财提供了美好的事物；但是伦理学必须处理的只是那些在我们掌握之中的东西(τὰ ἐφ' ἡμῖν)，只是人们靠自己的行为(πρακτὸν ἀγαθόν)获得的幸福。万物之所以幸福，是由于发挥了自己的本性和自己独有的能力——而**人**则通过**理性**。因此，人的**美德**是一种气质或永恒的心境(ἕξις)，通过它人就具有理性活动的实践能力。美德从人的天性中的秉赋发展而来，其成果就是满足、愉快。

正如在动物灵魂中，内在动力〔欲望〕和知觉必须区别为不同的表现，同样，理性自我发展，一部分发展为理性行为，一部分发展为理性思维；一方面发展为品格或气质(ἦθος)上的完美，另方面发展为智慧能力(在 αἰσθάνεσθαι 这词的最广泛意义上)上的完美。因此，作为理性人的优异性或才能(Tüchtigkeit)产生了**伦理的美德与理智的或逻辑推理的美德**。

12. 伦理美德产生于意志的锻炼；意志因锻炼，习惯于按照正确的洞见而行动。意志使人在决断中遵循实践理性，即遵循他对于正确的或恰当的东西的洞见。亚里士多德以这理论(明显地考虑到伦理生活的客观事实)超过了苏格拉底的原则，当然不是指他将与知识对立的心理独立性赋予意志，而是指他放弃了这种意见——来源于理性洞见的"意志决定"天然地比来源于有缺陷的知识的"欲望"更为有力。因为经验往往证明与此恰恰相反，人必须通

过实践才能获得自我克制(ἐγκράτεια),凭借这种自我克制人才能在任何情况下都遵循被理性认识过的东西，甚至违背最强烈的欲望①。

天性、洞见和习惯属于一般伦理美德;而个别美德则通过与之有关的各种不同的生活关系显露出区别来。亚里士多德并没有提出这些美德的系统发展，但是我们却得到了关于个别美德全面的、细致的论述。总的原则是,理性的洞见总是存在于(天生的感 130 情冲动所导致的)两种不合理的极端之间的**中道**,因此，勇敢是怯懦与鲁莽之间的中道。友谊②阐述得特别详尽，被描述为对善和美的事物的共同追求,正义被描述为政治社会的基础。

13. 亚里士多德和柏拉图一样确信，因为人的伦理美德总关系到在社会生活中得到成功的行为，所以它只有在社会生活中实现;最后，他认为离开**国家**就没有完美的道德生活;亚里士多德认为国家的主要目的就是对公民的道德培养。但是，正如对于个别人来说,美德应从天性中发展，同样，亚里士多德处理政治关系也是从这种观点出发的——为了最大可能地实现那种最高目的，必须利用历史上已有的条件。

只要政府将社会的伦理利益当作自己的最高目标，每种宪法都是正确的;否则，每种宪法都是失败的。因此，国家的好坏不是决定于表面形式——统治者的数目③。个人统治，如果是君主制

---

① 在亚里士多德(《尼各马可伦理学》III. 1—8)就这方面提出的反驳苏格拉底学说的论辩中,发展了自由问题的开端。

② 在《尼各马可伦理学》第八卷中。

③ 这个观点是冒充柏拉图之名的《政治家篇》曾经强调过的，而柏拉图自己在《理想国》中,从灵魂低级部分占优势这个心理现象类推出"坏的"宪法。

(βασιλεία),可能是好的,如果是专制独裁(τυραννίς),就可能是坏的;少数人统治,如果是有文化、有气质的贵族制,可能是好的,如果是根据出身和财产的寡头制,则可能是坏的;全民的统治,有法律、有秩序的共和国(πολιτεία),可能是好的,群氓统治(δημοκρατία),可能是坏的。亚里士多德用极深刻的政治远见,将希腊的历史经验和这些论述揉合在一起;并以此为基础着手探讨**历史哲学**,提出关于个别宪法形式互相渗透互相发展的必然性的暗示。

研究了这些设想之后,我们可以理解,亚里士多德不可能想到用柏拉图的方式详尽地设计一个理想国的宪法。他满足于在关键上强调了在各别宪法中为实现国家的总任务而已证明是必需的那些因素。在这方面,他同意柏拉图,要求一个大众的教育体系。有道德的社会必须负责培育能使自己持久发展的因素;教育的任务(《政治学》的残篇在处理这问题时突然中断了)是借助于高尚的艺术将人从野蛮的自然状态引导到有道德修养的、理智的文明。

14. 对于理性的实践活动(就该词的广义而言),亚里士多德除了"行动"(πρᾶξις)以外,还算上了"创造"(schaffen, ποιεῖν);但131 在另方面,他在**艺术**的创造性活动与以日常生活目的为目标的活动之间筑下如此深的鸿沟,甚至有时将艺术科学(诗的哲学)定为第三种独立的科学,与理论科学和实践科学并列。在诗的哲学中,除《修辞学》以外,他的诗的艺术理论只有在《诗学》的标题下保存下来一些断片。的确,这是从一般艺术原则出发的,至于具体的课题他提供的是悲剧理论的轮廓。在这方面,艺术科学与哲学其他两个主要部门的关系是如此特殊,以至很难要把这个分支置于其他两个部门中的任何一个部门之下。

艺术是模仿的产物，不同艺术之间的区别是由于模仿对象之间的区别，也由于用以模仿的质料之间的区别。诗的艺术的对象是人和人的活动，所用的手段是语言、韵律和和谐。特别是悲剧，用人的语言和行动直接表达一种意义重大的行为。①

但是这种模仿描述的目的是**伦理的**目的：必须激发起人的感情；特别是在悲剧中，必须强烈地激发起**恐惧**和**同情**，以便通过感情的激动和提高，而使灵魂超越这些感情达到灵魂的**净化**(κάθαρσις)。

〔关于**净化**理论后来在艺术理论中变得十分重要；与之有关的文献，参阅德林《亚里士多德艺术论》(*Die Kunstlehre des Aristoteles*,1876年,耶拿德文版)。〕

然而，这种目的是以下述方式达到的：在艺术形象中，呈现在我们眼前的不是作为个别的特殊，而是体现一般本质的特殊。艺术，与科学一样，它的对象是在特殊中实现一般。它提供一种知识，并以此提供与知识同在的欢乐②。

15．它发展的最高、最完美的境界最后由人的理性本质在**知识**中获得。**逻辑推理**的美德是最高的，导致完全的幸福。**理论理性**(ἐπιστημονικόν)活动的目标是直接认识最高真理，即直接认识这样一些概念和判断：那些概念和判断是只有用科学研究的归纳推理才能得到而又不能证明的；一切演绎法都必须从那些概念和判断开始(参阅第十二节，4)。

① *Poet.*〔《诗学》〕6,1449 b 24.

② *Poet.*〔《诗学》〕9,1451 b 5,

但是对于这些最高对象的认识(人身上的“积极理性”的充分发挥),亚里士多德再次称之为“直观”(schauen, θεωρία);凭借对于最高真理的这种“直观”,人得以分享**纯粹思维**,神的本质就在于这种纯粹思维;从而也分享神的自我意识的**极乐世界**①。因为只为自己而存在的这种“直观”没有意志或行为的目的,这种不带欲念的、沉浸于永恒真理的知觉是最善、最幸福的。

① 或直译为“永恒的福祉”(ewige Seligkeit)。——译者

第 二 篇

希腊化-罗马哲学

关于一般文献资料，第一篇开头所列的著作也同样适用于这一篇。

在亚里士多德时代，希腊文明走出了本土疆界，进入了伟大的总的潮流，住在地中海沿岸的古代各民族，通过他们的观念的相互交流、调整，融合成为统一的文明。这个过程是在亚历山大继承人的希腊城邦里通过东方和希腊的思想交融而开始的。从外部看，它完成于罗马帝国，从内部看，完成于基督教。希腊文明、罗马文明和基督教文明就是从古代发展到世界未来文明所经历的三个阶段。

这次交融在理智上的决定因素是希腊科学。这次交融之有世界历史意义就在于希腊科学。希腊科学象希腊艺术一样变成了古代文明公共的财富。同希腊科学一步一步结合起来的是各民族内在生活中的最高运动。它变成了在他们灵魂里形成一切理想和动力的力量。正是由于失去政治独立，正是由于同化于罗马帝国，希腊民族才实现了自己的文明任务；希腊人遍及世界，希腊人变成了世界的导师。

由于希腊科学进入更宽广的范围，它经受了原来统一于自身的不同因素的分化。希腊科学所由起源的纯理论的影响，清楚明

白地表现在亚里士多德的品格和学说中，与这种纯理论兴趣一起，实践兴趣也及时地发展起来了，在科学中追寻着控制人生的信念。在柏拉图哲学里，这两方面不可分割地融合在一起，但现在，科学的这两种倾向分道扬镳了。

科学思维在亚里士多德逻辑里已达到了自身过程的认识，已认识到基本概念，借助这些基本概念就可以利用大量的现象材料。各种阐述世界的互相对立的主要理论已经发展成为伟大的体系，并形成固定的结构，能科学地处理具体问题。但是实际上，由于开始时，具体知识范围很狭窄，希腊科学在原则发展上取得的成功愈大，现在在形而上学方面就愈索然寡味，软弱无力。

133　其结果是，科学理论向着具体化发展，希腊化-罗马时期科学的基本特点是**学识渊博和特殊科学的发展**。个别科学家由于参加了一个伟大学派，便获得了群众意见的坚决支持，获得了处理他感兴趣的各个问题和各个科目的坚定原则。对一般形而上学理论越不关心，便越有可能对各特殊领域作出有成果的研究，有可能扩大客观事实的知识，有可能理解科学的各特殊部门，完全摆脱形而上学体系之间的纷争。在亚里士多德的学派和学说中曾经典范地进行过的问题的划分势必导致专门化；对知识的为理论而理论的纯理论兴趣，在希腊化-罗马时期，基本上在各特殊科学中发展起来了。实际上，古代后期的伟大**学者**（如阿基米德，厄拉托西尼，阿里斯塔古斯）总与古代某一学派有瓜葛，但是他们总表示自己对形而上学漠不关心。因此，发生了这样的事：在这段时期，就哲学的理论原则而论，收获是极端少的，而对于数学、自然科学、语法、语言学、文学和通史的研究却有丰富而全面的成果可资记载。与众多

号称"哲学家"的名字（或者是学派的头头或者是学派的成员，在"**哲学史**"的概要阐述中还继续存在）联系在一起的只是一些文学-历史杂记，如他们特别在这个或那个部门工作过；或者也许是有关个人的资料，对哲学无关，如他们从属于从前的这个或那个导师，——我们几乎找不到任何新的、创造性的概念结构。就理论知识而言，这个时期把希腊人的老问题推来推去，沿着早已铺好的轨道前进。

在这些沿袭前人、改编加工的年代里，更加蓬勃发展的是**哲学的实践意义**。由于希腊生活的理想世界已分崩离析，由于民族的宗教日益淹没在客观世界的习俗中，由于被剥夺了独立性的和破碎的政治生活不再唤起虔诚，每个人在心灵深处深深感到只有依靠自己；因此更迫切需要人生目的的科学理论，更迫切需要保证个人幸福的智慧了。这样，**处世哲学**(*Lebensweisheit*)，继希腊哲学之后，变成了哲学的基本问题；早在苏格拉底及其以后有智者学派思想的犬儒学派和昔勒尼学派那里就已经开始把哲学问题的范围缩小，这样一来，哲学问题的范围缩小便成为后一时期的普遍特征了。

这并不排除一般理论学说以及各种学说之间的〔装模作样、自命不凡的〕相互激烈争辩。但是一方面，它们不再有原来的为理论而理论的兴趣，只沿着处世哲学观点所决定的方向发展；另一方面 134 它们缺乏独创性，它们自始至终只不过是改头换面的旧传统，受基本的实践思想的支配。甚至象斯多葛学派和新柏拉图学派那样全面的体系也不过利用希腊哲学概念以谋求获得实践理想的理论基础而已。他们总在基本的实践信念中去寻找理论问题的答案；在这一点上，他们全都是问题交织的独特典型。

与实践意义占优势相联系的是这样一个事实：哲学依赖于文明总的发展（这种依赖性从智者学派开始就已打破了不受世俗干扰的科学研究领域里的沉寂）已成为希腊化-罗马时期的持久现象，这件事极明确地表现在哲学对于**宗教**变化不定的态度上。

希腊哲学已经取得的进展，以及希腊哲学对于通俗宗教愈来愈激烈的公开对抗，带来了这样的后果：亚里士多德以后的哲学所探索的处世哲学的特殊任务就是要找到**宗教信仰的代用品**（Ersatz）。文明世界已经丧失了在宗教中的立足点，又不得不放弃在国家中的立足点，因而只好在哲学中寻找自己的立足点。其结果，希腊化-罗马处世哲学的观点主要是**个人道德**的观点。哲学孜孜从事于此，因而深深打上**伦理学**的烙印。这种个人主义伦理学与宗教的尖锐对抗非常明显地表现在伊壁鸠鲁学派中。在其他学派中，有关神性的理论也只具有纯伦理的或者理论性的意义，但却没有专属于宗教的东西。

这种本质上属于伦理学的哲学发展完成于希腊，特别是完成于雅典。当希腊文化向东方、向西方扩展时，这种发展成为几世纪以来科学生活的中心。但很快，新的中心，特别是旁征博引、深入细致的研究中心兴建起来了；在罗得岛，佩尔加马，亚历山大里亚，塔尔苏斯，罗马，后来在安蒂奥克，拜占庭等地修起庞大的图书馆和博物馆。其中，**亚历山大里亚**特别突出，在那里，古书汇集，融会贯通，加工处理，发展显著；因而，这个时期被称为"文学-历史"时期，不但如此，在那里，当代哲学方向也经历着决定性的改变。

然而随着时间的推移，罗马帝国全盛时期的古代世界弥漫着深深的不满情绪，哲学对此不能老是无动于衷。这个庞大的帝国

对于它融成一个强大的整体的各族人民，不能给他们抵偿丧失民族独立的损失，它既不能给他们内在的价值，也不能给他们外在的财富。世俗生活的气息对古代各族人民来说已变得枯燥无味，他们渴望宗教。因此他们暗中摸索各个民族带来的偶像崇拜和宗教仪式，东方的宗教和西方的宗教开始互相交融了。

135 哲学陷入这潮流愈深，就愈明显地显示出：哲学不能用伦理的生活理想满足有教养的人——不能向他们保证预许的幸福。因此结果是（首先在亚历山大里亚），宗教各种观念混杂的、澎湃的洪流一股脑儿地涌进哲学中来；这一下，哲学在科学的基础上不仅力图建起伦理的信念，而且力图建起宗教。哲学，利用希腊科学的概念，澄清和整理宗教概念；对于宗教感情迫切的要求，它用令人满意的世俗观念来满足它，从而创立了或多或少与各种相互敌对的宗教紧密相联的**宗教形而上学体系**。

因此，希腊化-罗马哲学有两个不同的时期需要区分：**伦理学**时期和**宗教**时期。纪元前一世纪就标志着从第一个时期逐渐过渡到另一个时期。

第一章　伦理学时期

雅典哲学大师们的两大派别，**学园派**和**逍遥学派**追逐当时潮流，将科学分成两大支：伦理哲学和学术研究。在学园派的第一代(与亚里士多德同时代)中，毕达哥拉斯化的形而上学占了绝对优势，这就为下一时期准备了群众性的道德教育的条件（参阅第十一节，5）。事实上，在亚里士多德学园里，**提奥弗拉斯特**，继他之后有**斯特拉脱**，紧紧抓住这种发展，重新改造亚里士多德形而上学，但是提奥弗拉斯特的同人**狄凯阿库斯**、**阿里斯托克塞努斯**等以及提奥弗拉斯特本人转而作文学-历史的研究，以后转向自然科学。往后，逍遥学派大部分参加了亚历山大里亚的学术研究，特别是在他们之中有写哲学史的最辛劳的工作者。但就在哲学本身，他们不过扮演了抵御别人的攻击、捍卫自己学派体系的保守角色而已；特别是在伦理学的领域里，**安德罗尼古斯**所出的亚里士多德著作的新版，重新激励起重建亚里士多德学说的热情。释义、评论、摘录、阐述，形成后期逍遥学派的主要任务。

然而，柏拉图学园和亚里士多德学派的工作在雅典为后来在第四世纪之末建立起来的两个新的学派所破坏。这两个新学派之能有伟大成就应归之于这样一种情况：他们以片面的鲜明性和透彻性表现了实践的处世哲学的时代潮流。这两个新学派就是**斯多葛学派**和**伊壁鸠鲁学派**。

斯多葛学派由塞浦路斯岛**西提姆人芝诺**创立于画廊（Στοὰ ποικίλη）。在芝诺时代和他的继承人**克雷安德**时代，与这个学派的第三个领袖**克吕西普**时代比较起来，斯多葛学派同犬儒学派更相类似。克吕西普成功地把这学派引向坚定的科学的道路。与此相反，**伊壁鸠鲁**创立了一个学社。这个学社以精化、理智化的形式，使享乐主义原则成为学社的中心，但只发展了很少一点科学的创造力。这个学派在当时已确立的社会-伦理原则以及从古代传至罗马帝国的有关世界观，为这个学派争取到许多信徒；就在这时，这个学派在科学上比起其他学派，成果较少，无论是在特殊科学里或在哲学里。这个学派的理论由罗马诗人**卢克莱茨**用一种极有趣的形式表达出来了。 136

这**四大学派**在雅典继续并存了几个世纪；在罗马帝国时期，它们仍然各自占据说教的讲座，形成类似大学的场所。但是只有在柏拉图的学园里，虽然有几次大的中断，仍可查出这派领袖的继承次序；而斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的传统在纪元前一世纪已经断线了，不久后亚里士多德学派的传统也断线了。

开始时，这**四大学派**在纪元前第三、第二世纪，以一种极生动活泼的方式彼此争论；特别是在伦理学问题上他们力争战胜别人夺取胜利；至于形而上学、物理学和逻辑学上的问题只要与伦理问题有关，他们也力争取得胜利①。

但是在这整个时期，与这些独断主义学说肩并肩地向前发展的还有另外一种思潮，这种思潮象斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派一

① 西塞罗在他的哲学对话中巧妙地运用原始资料生动地描绘了这些学派的争论。

样起源于智者学派的学说，这种思潮就是**怀疑主义**。怀疑主义没有采取学派的结社形式，但也**汇合成一种体系形式**，达到**伦理高潮**。**皮浪**按照当时的时代精神集中了智者学派的消极后果，他的学说是由**蒂孟**提出来的。这种智者学派的怀疑主义曾骄横一时，占领过柏拉图园林；因为，如果说**中期学园**还未完全接受这种学说，那么它却利用了这学说为武器反对斯多葛主义并奠定自己的伦理学。学园在这方面的发展出现了学派的两个领袖：**阿尔凯西劳斯**和**卡尔尼亚德**，他们相隔大约一世纪之遥。往后，当学园派再度批驳怀疑派时，怀疑派得到的同情主要来自经验主义的医生们，其中，即使到了这一时期的末期还是值得提一提的是**艾奈西狄姆**和**阿格利巴**。关于怀疑派理论的全集在后来很长一段时间才编成，它保留在**塞克斯都·恩披里珂**的著作中。

但是怀疑派更深远的意义是：它表达了占据过整个古代文明，137 正如曾一度占据过希腊文明的那种基本情调——一种与当代文明的独自的精神内容不相一致的情调。就是这同一种缺乏坚定信念的精神在**折衷派**中找到了另一种表现形式。折衷派是在第二世纪的后半叶开始发展起来的。随着各学派渗入罗马帝国的各个生活领域，学派派性消逝了，论战减弱了，反而使人觉得有调整、融合的必要。特别是，目的论的世界观形成了柏拉图主义、亚里士多德主义和斯多葛主义联合起来反对伊壁鸠鲁主义的共同基础。

这种融合的倾向，**信仰调和论**的倾向，首先在斯多葛学派中萌芽，而且得到**巴内修**和**波昔东尼**最有力的支持，他们借用柏拉图和亚里士多德的各要素从各方面补充了斯多葛学派的理论。与之对立的是**新学园派**，这学派在**拉里萨的斐洛**之后便结束了曾在这学

派中独霸一时的怀疑论的一段插曲，并且通过**安提阿古**，力图在柏拉图和亚里士多德共同一致的那些学说上把当时分裂的哲学统一起来。

那种罗马人用以继承希腊哲学的折衷主义愈缺乏原则，就愈不重要，但是也不能说因此而在历史上愈没意义。这种折衷主义基本上是从实践观点出发，把他们认为明白易懂的各个学派体系拼凑在一起。这种情况适合于**西塞罗**、**瓦龙**，有些地方也适合于**塞克斯都学派**。

在**逍遥学派**(The Lyceum，亚里士多德学园)中，首先要引起注意的是这派的共同创始人：列斯堡岛伊里布斯的**提奥弗拉斯特**(大约纪元前 370—287 年)。他是亚里士多德的一个稍年轻的朋友。他通过讲学和写作为学派争得了很大的威望，他是一个深刻感人、影响重大的讲座演讲人的典型。关于他的作品，保留下来的有植物学的著作，还有«形而上学»的一个片断，他的«人物素描»、关于知觉的论文、物理学史的节录，以及一些孤立的残篇(F. 温默编辑，布雷斯劳，1842—1862 年)。

同提奥弗拉斯特一起的有罗得岛的**欧德姆斯**；还有塔林敦的**阿里斯托克塞努斯**，他从历史上和理论上研究音乐(«音乐要素»，由 R. 韦斯特法尔译成德文，1883 年，莱比锡)；还有墨西拿的**狄凯阿库斯**，他是一位鸿儒，写过一部希腊文明史(βίος Ἑλλάδος)；还有兰木色古斯的**斯特拉脱**，他是这一学派(纪元前 287—269 年)的领袖，获有"物理学家"的别号。

必须提到的是，在逍遥派哲学编纂家中有赫尔米普斯、所提翁、萨蒂鲁斯、赫拉克来底斯·莱蒙布斯(纪元前第二世纪)，在后期评论家中有阿弗罗底西斯的亚历山大(大约纪元 200 年，在雅典)。

中期学园由伊奥利亚的毕丹尼的**阿塞西劳斯**(大约纪元前 315—241 年)开始(他的学说由他的弟子拉克底斯记录下来)，以**卡尔尼亚德**(纪元前 155 年，在罗马)和他的继承人克来多马柯(死于纪元前 110 年)而告终。他们的著作没有传下来。关于他们的原始资料，除了狄奥根尼·拉尔修斯外，主要

是由西塞罗和塞克斯都·恩披里珂提供的。

我们了解到的**新学园**的知识就性质上说，同样只是间接的，一般的。拉里萨的**斐洛**纪元前87年还在罗马；他的继承人是阿萨隆的**安提阿古**，纪元前78年西塞罗在雅典听过他的课。折衷主义的柏拉图主义具有初步的基本的伦理形式，其拥护者中有**阿里乌斯·狄代姆斯**；他强烈地爱好斯多葛主义（在奥古斯丁时代），还有**特拉西路斯**（在提庇留皇帝治下）筹备和主办过德谟克利特和柏拉图作品的出版工作。对于柏拉图著作进行广泛的释义、评注的文学活动也在学园中开展起来了。

138 在斯多葛历史上要区分三个时期：早期（主要是伦理的）、中期（调和的或集中的）和后期（宗教的）。在我们考虑此派的品格时，我们得到深刻印象的是它的成员多数来自东方希腊化的混血民族。创始人**芝诺**（大约纪元前340—265年），出身于塞浦路斯的一个家庭，作为商人来到雅典，在雅典他对哲学着了迷。据说，他吸收了不同学派的理论，在纪元前308年创立了他自己的学派。他的主要弟子是**克雷安德**，是特洛阿斯的阿索斯人。在他的著作中一神论赞歌《宙斯颂》保存了下来，见瓦克斯姆编辑的斯托拜欧的著作《自然之牧歌》I. 30，第25页。这派的科学领袖是**克吕西普**（纪元前280—209年），他是西里西亚省索利或塔苏斯人。据说他是一个多产作家，但是除了标题以外，他的著作只有极不重要的残篇保存了下来。参阅G. 巴格勒特（洛文，1822年）。在斯多葛学派的文学-历史专家中，必须提到的有巴比伦的**狄奥根尼**和**阿波洛多鲁斯**。阿里斯塔古斯和厄拉托西尼曾同这派保持密切关系。

巴内修（纪元前180—110年），受柏拉图学园怀疑派的影响很大，他同罗马政治家保持密切关系；从他开始斯多葛学派信仰调和论发展起来了；这一发展完成于叙利亚阿潘米亚的波昔东尼。后者是古代最伟大的鸿儒之一，特别是在地理-历史方面。他在罗得岛讲学，听课的有许多罗马人，其中就有西塞罗。

关于罗马帝国时代的斯多葛学派，可参阅下章。斯多葛派学说的原始资料是西塞罗的著作和狄奥根尼·拉尔修斯所编著作第七卷，有些来自帝国时代斯多葛学派的现存著作以及在赫尔库拉内姆发现的资料。

D. 梯特曼《斯多葛哲学体系》（*System der stoischen Philosophie*，1776年，莱比锡德文版，三卷集）；P. 韦戈特《斯多葛哲学》（*Die Philosophie der Stoa*，1883年，莱比锡德文版）；P. 奥热约《斯多葛哲学体系论文集》（*Essai sur*

le Système Philosophique des Stoiciens,1885年,巴黎法文版);L. 斯坦《斯多葛派心理学》(*Die Psychologie der Stoa*, 1886—1888年, 柏林德文版,两卷集)〔卡普斯《斯多葛主义》(*Stoicism*,1880年,伦敦英文版)〕。

伊壁鸠鲁(纪元前341—270年),出生于萨摩斯岛,一位雅典小学教师的儿子。他在米特林和兰普萨古做过教学工作,后来在纪元前306年在雅典建立他的社团,此社团取名为"花园"(κῆποι, horti; 也象其他学派那样依照他们集合的地方取名)。由于他的与人为善的友好品质,作为一个教师很受人爱戴。在他轻易被人扔掉的许多著作中,只有谚语(κύριαι δόξαι)、三封教育信、论文《论自然》(περὶ φύσεως)的一些章节(在赫尔库拉内姆发现的资料),除此之外还有一些散见残篇,保存了下来;H. 乌森勒系统地搜集和整理成《伊壁鸠鲁》(*Epicurea*,莱比锡德文版,1887年)。

在大量的追随者中,他亲密的朋友兰普萨古的美特罗多鲁在古代最为出色;还有**西当的芝诺**(约纪元前150年)和**费德鲁斯**(约纪元前100年)。(在科叶勒-叙利亚)加达拉的**斐洛德姆斯**,自从他的一部分著作在赫尔库拉内姆被发掘出来以后,据我们看来,他已经变成更为显著的人物(《赫尔库拉内姆出土遗书》,第一套丛书,那不勒斯:第一版,1793年起,第二版1861年起)。最有价值的是,*περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*〔《论信息与推断》〕(参阅,Fr.巴忽希,利克,1879年;H. V. 阿尔尼姆《斐洛德姆斯》,哈雷,1888年)。

提图斯·**卢克莱茨**·卡鲁斯(纪元前98—54年)的教育诗《物性论》(*De Natura Rerum*)六卷集,曾由拉赫曼(柏林,1850年)和J. 伯奈斯(莱比锡,1852年)编辑〔该诗篇英文版由芒罗翻译,伦敦版,1886年。参阅J. 马森的《卢克莱茨原子论》(*The Atomic Theory of Lucretius*, 伦敦英文版,1884年)〕。

另一些原始资料是西塞罗的著作和狄奥根尼·拉尔修斯所编著作第十卷。

参阅:M. 盖约《伊壁鸠鲁伦理学》(巴黎,1878年法文版);P. V. 吉楚克《论伊壁鸠鲁的生平和伦理哲学》(1879年,柏林德文版);W. 华莱士《伊壁鸠鲁主义》(1880年,伦敦英文版)〔《大英百科全书》中华莱士所撰写的条目《伊壁鸠鲁》;W. C. 考特尼《伊壁鸠鲁》,载于《希腊文化》〕。

139　**怀疑派**，按其性质而言，不是作为一个严密的学派而是以松散的形式出现①。现在仍值得怀疑的是，怀疑派的系统化者爱利斯的**皮浪**（约 365—275 年）是否在他的家乡城市同苏格拉底-智者学派有着密切的联系。有一个叫作布里索的人，据说是斯提尔波的儿子，被人看作是中间联系者。他随亚历山大旅行了亚洲，随行者有德谟克利特的追随者，名叫阿那克萨古斯。讽刺文学家弗流斯的蒂孟（纪元前 320—230 年，该时期的后段在雅典）从皮浪的观点出发，嘲笑哲学家。他的著作的残篇保存在瓦克斯姆的著作«蒂孟»(莱比锡，1859 年)中。参阅Ch. 瓦丁顿«皮浪»(巴黎，1877 年)。

后期怀疑派的外部关系很不清楚，很不明确。来自索诺斯的**艾奈西狄姆**在亚历山大里亚教学，作过论文«皮浪主义»（Πυῤῥώνειοι λόγοι），但完全没有传下来。他大约生活在纪元前第一世纪，但也有人认为还要晚两个世纪左右。关于阿格利巴的情况完全不知。怀疑派文字上的代表人物是**塞克斯都·恩披里珂**医生。他生活在纪元 200 年左右。关于他的著作，现存的有«皮浪主义纲要»(Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις)，他的研究成果被搜集在名叫«反对数学家»(*Adversus Mathematicos*)一书中，此书第七至十一卷有关于怀疑派理论的解释，还有许多有价值的历史记载(J. 贝克编，1842 年柏林版)。

参阅：K. 施多伊德林 «怀疑派的历史和精髓»（*Gesch. und Geist des Skepticismus*，莱比锡德文版，1794—1795 年)；N. 麦科尔«希腊怀疑派»(*The Greek Sceptics*，伦敦英文版，1869 年)；L. 哈斯 «论怀疑派哲学继承»（*De Philosophorum Scepticorum Successionibus*，维尔茨堡，1875 年）〔欧文«怀疑主义者的晚会»（*Evenings with the Sceptics*，1881 年，伦敦英文版)，«大英百科全书»中 A. 塞士所撰写的条目«怀疑派»〕。

开始时在罗马人中哲学之引进遭到强烈反对，但在纪元前第一世纪初，上层的年轻罗马人在雅典或在罗得岛学习，听各学派领袖们讲演，风行一时，他们的目的也正如从前雅典人听智者们的讲演一样。要评断马可·土利乌斯·**西塞罗**(纪元前 106—43 年)的文学活动必须从他的目的来看；他的目的是要在他的同胞中唤起对一般科学文化的爱好并理解其意义；从这观点出发，他的工作应当得到很高的评价。他的写作技巧和形式的优点弥补了他缺乏应有

① 因此，要想根据学派领导人的继承次序的先后来确定后期怀疑派的年代表，一切努力都是幻想，徒劳无益。

的哲学推理能力。这种缺点表现在他没有原则性地吸取理论：西塞罗喜爱柏拉图学园的盖然论(参阅第十七节,7)。主要著作有：«目的论»、«义务论»、«土斯库兰的谈话»、«学园问题»、«神性论»、«宿命论»、«占卜论»。〔上述西塞罗著作的英文译文载于博恩文库。〕

他的朋友、著名鸿儒、多产作家马可·特伦底乌斯·**瓦龙**(116—27年)更有学识。但是关于他对于哲学史的功绩,留下来的只是一些散见的记载而已。

被称作塞克斯学派的有**塞赫斯·塞克斯赫**父子和亚历山大里亚的**所提翁**。所提翁似乎就是斯多葛学派的道德学与亚历山大学派的毕达哥拉斯主义的直接联系人，而且通过他，斯多葛学派的道德学给蒙上了具有帝国时代特征的宗教色彩。在叙利亚译文中发现的一些他们的**论断**已由吉尔特迈斯特编辑出来(波恩,1873年)。

关于整个时期的文献情况，参阅R. 赫尔泽«西塞罗哲学论文研究»(*Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*,三卷集，莱比锡德文版,1877—1883年)。

第十四节　圣人的理想

140

亚里士多德以后整个时期哲学所继承的伦理学的主要特点更确切地体现在：在这个沿袭前人并无创造力的时代,形成研究中心的完全是**个人伦理学**。在柏拉图和亚里士多德那里，道德最后达到的伦理社会的、理想的崇高境界对他们的时代来说完全是一首陌生的赞歌,是希腊因之而成为伟大国家的赞歌,是生动活泼的民族意识的赞歌。此种民族意识已经失掉了对人们心灵的控制力量；即使在柏拉图和亚里士多德的学派中,能够找到的同情者也是如此之少，以至学园派学者以及逍遥派学者甚至把个人幸福和德行问题放在突出的地位。从学园派学者克兰托尔的论文«论忧伤»①

① 参阅F. 卡塞尔(海德堡，1841年)。

中，或者从提奥夫拉斯特的总标题为《人物素描》的各篇著作中，保留下来的材料，完全立足于这样的哲学观点：对生活中美好事物的正确欣赏是人生的目的。

后来几个世纪，在各派对这些问题无穷无尽的争论中这两位伟大的雅典哲学家的继承人发现他们的看法是一致的，即共同反对新生各派。两者都在经验现实的整个路程中追求实现善的理念。虽然柏拉图所持的纯唯心主义尤其力图超越感官世界，但他们还是欣赏世界财富的相对价值。虽然他们高度评价德行，但他们并不排斥这意见：为了人类的完全幸福[①]，喜爱身外之物的财富、健康、繁荣等等还是必需的；并且他们特别否认犬儒学派和斯多葛学派关于德行不仅是至善（如他们所承认的）而且是唯一的善的理论。

然而，无论如何，他们又煞费苦心想要确定能使人幸福的正确的生活行为。学派的个别成员从事特殊研究，而公共活动，特别是学派的领袖们的公共活动，却旨在刻画**模范人物的形象**。这就是时代要求于哲学的："告诉我们，一个确信自己幸福的人，不管他在此世的命运如何，他应具备什么品质？"这个模范人物必定是能干的，有德行的；他之所以有德行只是由于他有洞见、有知识，因此他必须是"有智慧"的人，这就是产生于苏格拉底学说的先决条件；在整个这一时期中，所有各派均以此为自明之理。因此，大家都力图描述**圣人的理想**，那就是，力图描述这样一种人的理想：他的洞见使他有德行，因而也使他幸福。

1．在这段时期规定的"圣人"的概念，其最突出的特征是"**恬**

① 亚里士多德的这个观点，老学园的斯皮西普和色诺克拉底完全同意。

静”(**无动于衷**,ἀταραξία)。斯多葛学派,伊壁鸠鲁学派,怀疑派孜孜不倦地将这种**独立于世界之外**颂扬为圣人的优越性(*Vorzug*):他自由,他是王、是神;无论发生什么事,都不能损伤他的知识、他的德行、他的幸福。这样描述的理想是时代的特征;这个时期的模范人物不是为伟大的目的而工作而创造,而是了解如何把自己从身外世界解脱出来,如何**只在自己身上寻找幸福**。个人内心的孤立,对于一般目的漠不关心,在此得到鲜明的表现:**战胜外在世界**就是圣人幸福的条件。 141

但是因为他没有战胜他身外世界的力量,他就必须战胜**他身内**的世界;他必须战胜外在世界给予他的影响。这些影响在于外界和生活在一个人身上激起的感情和欲望。这些影响是对于他自己的性格——情绪或者感情(πάθη, affectus)——的干扰。因此,智慧就表现在人对于自己的**感情**所抱的态度上①。那就是根本没有感情或情绪,**冷漠无情**(apathy,ἀπάθεια 是斯多葛的用语)。无动于衷,这便是这种"智慧"的幸福。

伊壁鸠鲁和皮浪介绍这种理论所用的术语直接表明了〔他们〕对于亚里斯提卜和德谟克利特的依赖关系。伊壁鸠鲁②把享乐主义学派的原则当作自己的原则,同时把**快乐**当作**至善**,然而他要的是**满足**和**安宁**的持久**心情**,而不要暂时的享受,——这与发生于享乐主义内部的逐渐改造相符合(参阅第七节,9)。享乐主义哲学家

① 古代关于感情(*Affect*)这个概念一直延续到近代(斯宾诺莎),它比近代心理学的那个概念要更广泛些。这词解释得最好的是拉丁译文"*perturbationes animi*"、"情绪",并包括所有人类依赖于外在世界的感觉状态和意志。

② 德谟克利特的那些年轻的追随者,带有强烈的智者派学说的色彩,他们被称为居间的联系者;特别是一个叫做脑西芬利士的人,伊壁鸠鲁听过他的课。

也曾在轻微的运动中找到快乐的本质；但是(伊壁鸠鲁认为)那还是“动态中的快乐”；无痛苦的静止状态，没有一切欲望的状态(ἡδονὴ καταστηματικὴ〔沉静的快乐〕)，才具有更高的价值。即使享受的精神和热情消逝了，伊壁鸠鲁信徒还是乐于享受各种快乐，但一定不要受刺激，或激动。灵魂的安宁(γαληνισμός，参阅第十节，5)是他希望的一切，他急切逃避威胁他的灵魂安宁的暴风雨——激情。

伊壁鸠鲁认识了犬儒学派曾用以证明**没有需求**是德行特征和幸福特征的逻辑一贯性；但他不象犬儒学派那样真正抛弃快乐。的确，圣人必须了解这点，而且据此行事，只要快乐在事物发展过程中成为必需的。但是圣人满足的程度随着欲望满足的范围的扩大而变得更大。正因为如此，他需要这样的洞见(φρόνησις)：这种142洞见不仅使人能估计在特殊情况下可预期的感情所确定的苦乐程度，而且确定一个人是否应该追求个人的欲望，并应追求多少。在此，伊壁鸠鲁主义区分三种欲望：有些是天生的(φύσει)，不可避免的，因为得不到满足便完全不可能生存，所以连圣人也不能摆脱这些欲望；另外一些是习惯性的(νόμῳ)，人为的，假想的，圣人应看穿其空无一物而摈弃它们；然而，在两者之间(在此，伊壁鸠鲁反对犬儒哲学的极端的偏见)有大量的欲望，它们虽然具有天生的性质，但的确不是对于生存不可缺少的。因此圣人在必要时可以摈弃它们；但是因为这些欲望得到满足能给人幸福，圣人就会尽可能地满足它们。盛福应归于这样的人——他，在恬静的享受中，充分欣赏所有这些良好事物，而不作任何激烈的斗争。

根据同样理由，伊壁鸠鲁认为精神快乐高于激情的肉体享受。

但他追求心灵的快乐不在纯知识中，而在生活的美感中；与友人交，风趣优雅，体贴入微；日常生活，舒适惬意，安排得所。因此，圣人身处恬静中，为自己创造自我享受的幸福，超脱时俗，与世无争。他懂得他能为自己得着些什么；能得者，决不放弃；但他不至于蠢到为命途乖舛而生气，为得不到不可能得到者而悲伤。这就是他的"恬静"或不动心：一种与享乐主义者类似的享受；但更风雅，更理智，——而且**更自得**。

2. **皮浪**的享乐主义，因为他力求从智者学派的怀疑论中获得实践结论，便走上了另外一条道路。根据他的弟子蒂孟的阐述，他主张科学的任务是研究事物的结构，其目的在于建立人同事物之间的适当关系，并理解人从事物中可能得着的东西①。但根据皮浪的理论，事情变得非常清楚，我们决不可能知道事物的真正结构，最多只知道事物将我们置身于其中的感情（πάθη）状态（普罗塔哥拉，亚里斯提卜）。但是，如果不能认识事物，决不可能确定，我们对于事物的正确关系是什么，我们的行为会产生什么结果。这种怀疑主义是苏格拉底-柏拉图推论的消极反面。正如在那里，根据前提：没有知识，正确的行为是不可能的，因此要求，知识必须是可能取得的、同样，在这儿的理由是，因为没有知识，正确的行为也就不可能了。

在这种情况下，给圣人剩下的只是尽可能地抵御群氓所习惯的意见和行为的引诱。正如苏格拉底所教导的，一切行为来自我们对事物和事物价值的观念；一切愚蠢的、有害的行为都来自不正

① 欧瑟比乌斯《福音书之准备》XIV. 18, 2。在此表现出皮浪学说与时代潮流完全吻合。时代潮流提出这样的问题："如果没有知识，我们得干什么？"

143 确的观点。然而圣人知道，关于事物本身是不可名言的（ἀφασία），意见是不可执着的（ἀκαταληψία）①，因此他克制自己，尽可能不作判断，从而也尽可能不采取行动。他独善其身、悬（εποχή）②而不决，这使他不受感情的干扰，不作不法行为。他找到镇静，内心的宁谧，**恬静**。

这就是怀疑派的美德，其目的使人摆脱尘世。它的局限性只在于：总还有些情况，即使自善其身的圣人有时也必须采取行动；有时根据在他面前出现的形势，根据传统，除了行动以外别无选择。

3. **斯多葛学派**形成了克服人内心世界过程的更深刻的概念。肯定地说，在开始时，他们充分承认犬儒学派对于身外世界一切财富的漠不关心，有德行的圣人的自我克制一直作为一个不可磨灭的特征铭刻在他们的伦理学上。但是很快，他们便以带有浓厚的亚里士多德色彩的、感情冲动的、敏锐的心理学，磨掉了犬儒学派激烈的自然主义的锋芒。与个别灵魂的特殊心境和活动相对立，他们比这位斯塔吉拉人（亚里士多德）更加强调各别灵魂的统一和独立。因此，对他们说来，**人格**第一次成为决定性的原则。对他们说来，灵魂的主要力量或灵魂占统治地位的部分（τὸ ἡγεμονικόν），不仅是在感觉中由各别感官受刺激而构成知觉的东西，而且是由于灵魂的认可③，将感情的激励转变为意志活动的东西。根据意

① 这一词语或许是在批驳斯多葛的概念 κατάληψις〔理智的了悟〕的辩论中形成的；参阅第十七节。

② 根据这个术语，又称怀疑论者为 ἐφεκτικοί〔"吊带"〕，这一术语刻划了他们的特性。

③ 肯定地说，即使根据斯多葛学派，这种认可也依赖于判断；至于感情则依赖于假的判断，然而同时与判断相联的是意志的行为。参阅第十七节，8。

识本来的、真正的性质，意识就是理性(νοῦς)；意识的天职就是理解和形成统一体的意识内容。由于感情的激动，意识放任自己仓促认可，值此之心情状态与意识本身的性质和理性相抵触。因此，此种心情状态(affectus)是激情(πάθη)状态，是灵魂的疾病，是灵魂的烦扰，与自然相违，与理性相悖①。因此，如果圣人面临尘世而不能抵御感情的激动，那么他就会利用理性的力量拒绝给予认可，他不允许感情的激动变成热情、情绪。他的美德是**淡漠无情**(ἀπάθεια)。他征服世界即是征服他自己的感情冲动。只有通过认可，我们才依存于事物变化过程；如果我们克制自己，我们的人格便屹然不动，依存于自身。一个人不能阻止命运给他准备快乐 144 和痛苦，但他可以认为快乐并不是好事，痛苦并不是坏事，从而保持自我满足的自豪感。

因此，对于斯多葛学派说来，美德本身是唯一的善；而激情对于理性的支配是唯一的恶；其他一切事物和关系都被认为是无关紧要的(ἀδιάφορα)②。但是在他们的善行学说中，他们区分值得想望的东西与必须抛弃的东西(προηγμένα 与 ἀποπροηγμένα)，从而缓和了这个原则的僵化性。虽然他们在这方面强烈地强调：值

① 狄奥根尼·拉尔修斯所编著作第七卷第110页：τὸ πάθος—ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα〔激情——心灵的不理智的、反本性的运动，或者说，它的无节制的冲动〕。克吕西普特别发挥了情绪的心理学说。芝诺从基本形式上区分了快乐与痛苦，欲望与恐惧。看来，在后期的斯多葛学派中，用作分类原则的，有些是能唤起情绪的观念特征和判断的特征，有些是从其中能产生感情状态和意志状态的特征。参阅狄奥根尼·拉尔修斯所编著作第七卷第111页起；斯托拜欧«自然之牧歌»第二卷，第174、175页。

② 由于他们连生命也算在这一类中，他们便得到众所周知的关于保卫自杀或者表扬自杀(ἐξαγωγή)的结论。参阅狄奥根尼·拉尔修斯，VII.130；塞涅卡«书信集»12,10。

得想望的东西的价值(ἀξία)必须与美德本身之善严格区别开来，但是与犬儒学派的片面性相反，他们却从这里得出尘世间财物(Lebensgüter)尚有次要的价值的结论。因为，值得想望的东西之所以被重视是因为它似乎适用于促进善，而在另方面，必须被抛弃的东西的缺点在于它为德行设置路障，所以，早被犬儒学派似是而非的学说掐断了的、在自足的个人与世界的行程之间的连线又被连了起来，而且连得越来越紧。在值得想望的东西与必须抛弃的东西之间绝对不关紧要的东西最后只遗留给与道德不发生任何关系的事物。

正如这些区分由于排除了犬儒学派因素，逐渐使得斯多葛主义更具有生命力，而且可以说使得它在这世界上更行得通了，同样，在有道德的圣人和邪恶的愚人(φαῦλοι,μωροί)之间我们也看出了类似的改变，在开始时两者之间被弄得尖锐对立，后来取消了这种尖锐对立，斯多葛主义在进行教育上便更有利了。照开始时的说法，圣人完全仁智，而愚人在每件事情上总是照样地、完全地、没有例外地愚蠢、有罪，其中没有中间地带。如果一个人占有理性力量和理性的正确性，他就能借此控制他的激情，于是他因占有此一美德而同时就占有一切个别的特殊美德①；这种唯一能使人幸福的占有是不可能丧失的；如果一个人没有这种占有，他便不过是环境的玩物，自己感情的玩物；他的灵魂的这种不治之症将传染给自己整个行为和感情。因此，根据斯多葛学派的意见，少数圣贤是完人，与他们相对立的是广大的愚人、罪人；在多次演说中斯多葛主

---

① 斯多葛学派也把柏拉图的基本道德当作他们系统地发展自己的道德学说的基础。斯托拜欧《自然之牧歌》II，第102页起。

义者带着自满的古犹太法利赛教徒的悲观主义悲叹人们的卑微。这种最早的观点，将一切愚人一律视为抛弃对象。但与此观点相反，出现了另一种观点：认为愚人们距离理想德行的差距总是明显的，从而在圣人与愚人之间插入了另一种人的概念：他是进步的，是处于**改进**(προκόπτων)状态中的人。而实际上，斯多葛学派死死抱着这种观点：从这种改进过程到真正美德不存在逐步的过渡；相反，进入完美的境界，是突然转变的结果。但是当研究伦理历程(προκοπή)的各个不同阶段时，有一种状态被认为是最高阶段，在此阶段中虽然达到超然的境界，但还没有充分的把握和自信①。这样一来，死板的交界线多少被抹掉了。 145

4．然而，尽管有这些实践上的让步，个人人格的内向反省归根到底是斯多葛生活理想的基本特征。另一方面，这些希腊后裔处世哲学的共同标志没有一个地方象斯多葛学派这样有价值地补充过。就我们所知，*怀疑派*从来不希望有这样一种积极的补充——补充得很有一贯性。**伊壁鸠鲁学派**追寻的方向表现在非常明晰的形式中——伦理兴趣限制于个人的幸福。对于伊壁鸠鲁和他的信徒们说来，圣人的灵魂逃避世界暴风雨的袭击，灵魂安宁的积极内容最后只是**快乐**。实际上，在这种快乐中他们缺乏带感官性质的强烈快感，亚里斯提卜曾以此将片刻的享受和肉体的欢乐吹捧为崇高的目的；正如我们已经说过的，我们发现，在他们的至善论中，有教养的人审慎权衡过的、自得的享乐主义被宣称为伦理生活的内容。的确，伊壁鸠鲁用心理发生学的解释将一切快乐毫无例外地归结为感官的快感，或者照人们后来说的，归结为肉体的快

① 参阅塞涅卡《书信集》75，第8页起(也许是关于克吕西普的)。

感①。但是，在批驳昔勒尼学派时，他宣称②，就是这些派生的，因而也是精致的心灵快乐远远高于感官的快乐。他正确地认识到，如果一个人完全独立于外在世界，那么比起物质享受来，他能够更可靠地、更丰富地掌握精神享受。肉体的享受依赖于健康、财富和其他的天赐；但是科学、艺术所提供的东西，高尚的人们的亲密友谊所提供的东西，镇静自若、自足的人们所提供的东西，无忧无虑摆脱情感的人们所提供的东西——这一切就是圣人牢靠的财富，差不多或者完全不受命途乖舛的影响。因此，有教养的人的**艺术的自我享受**便是伊壁鸠鲁学派最高的善行。这样一来，不用说，享乐主义粗俗的东西、感性的东西消逝了；伊壁鸠鲁花园是人生美好行为、优良道德和高尚职业的培育场所。但是个人享受原则仍然不变，所不同的只是：在民族生活的老年时期，希腊人连同他们的罗马弟子们，比起他们年富力强、丈夫气概的祖先来，享受得更风雅、更理智、更精致。只是内容变得更有价值了，因为这内容是由发展得更丰富、生活得更深刻的文明提供的。满面春风，饮尽人生甘醇，不象过去仓卒豪饮，而是从容不迫、口口品味；然而气质不变，依然是唯我主义，无丝毫责任感。因此，在这里，如果我们更加小心谨慎，便会发现圣人对于道德风俗、世俗清规的发自内心的漠不关心；因此，最重要的是，要排除一切可能干扰圣人自我享受自我陶醉的、可能加以责任感的重荷的形而上学观念和宗教观念。

146

5. 与此相反，**斯多葛**伦理学形成最鲜明的对照。灵魂在理性

① Athen. XII. 546 (Us. *Fr.* 〔乌森勒尔《残篇》〕409)；Plut. *Ad. Col.* 〔普鲁塔克《反科罗底》〕27, 1122 (Us. *Fr.* 〔乌森勒尔《残篇》〕411)；id. *Contr. Epic. Orat.* 〔《反伊壁鸠鲁幸福论》〕4, 1088 (Us. *Fr.* 〔乌森勒尔《残篇》〕429).

② Diog. Laert. 〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 137.

力量中运用自己特有的本性，拒绝同意感情冲动，——这种思想使我们想起亚里士多德(第十三节，11)；在这种思想中显露出斯多葛主义在人类灵魂生活中所采取的独特的对抗性。正是我们现在可能称作本能冲动的东西（即外在世界通过感官引起的感情激动和意志激动）——正是这些东西，对他们说来，正如上述，好象是违反自然的(παρὰ φύσιν)。另一方面，对他们说来，理性不仅是人的"自然"，而且总的说来是宇宙的"自然"。因此当他们采取了犬儒学派关于有道德的东西同"自然的东西"同义的原则时，这同一词语对他们说来就包含一种完全改变了的思想。灵魂作为世界-理性的一部分，排除了作为对立因素的、感性冲动的规定(犬儒学派曾将道德简化为感性冲动)：自然的要求与理性的要求一致，与感官的要求相矛盾。

据此，在斯多葛学派中，道德的积极内容似乎就是**与自然相协调**，同时也是一种**规律**——此规律对于感性的人[①]要求一种规范性的效力。在这个公式中，"自然"用于双重意义[②]。一方面指的是一般的自然，创造性的宇宙力量，按照目的而行动的世界思想(参阅第十五节)，逻各斯；另一方面与此意义相符合的是，人的道德从属于自然规律，他的意志服从于世界的行程，服从于永恒的必然性；并因这世界-理性在斯多葛学说中被指定为神，所以，它又服从于上帝，服从于神的规律，也从属于宇宙-目的和天道的统治。完美的个人与其他个别事物相对立，与个别事物通过感官对他发生

① 在此，智者学派的术语经历一种有趣的变化(第七节，1)，其中 νόμος〔法令〕和 θέσις〔习俗〕被当作相同之物，与 φύσις〔自然〕对立；而在斯多葛那里，νόμος〔法令〕=φύσις〔自然〕。

② 参阅狄奥根尼·拉尔修斯，VII. 87。

的作用相对立，他应该反求诸己，自己成为自己的主宰，内心恬静，这样，他的德行就好象皈依于普遍的、主宰一切的某种东西。

然而，因为根据斯多葛学派的概念，ἡγεμονικόν（人类灵魂的生命统一体）是神的世界-理性的一个同质部分，所以与自然协调一致的生活必须也适合于**人性**，适合于人的基本本性。除此之外，在更普遍的意义上说，道德与真正的、完全的人性完全符合，与对一切都同样有效的合理性完全符合。同样在特别的意义上说，每147一个人由于履行了自然的命令便发展了自己个人本质最内在的幼芽。综合这两方面的观点，斯多葛主义者认为，在生活行为中受理性指导的一贯性是智慧的崇高目标，他们发现人生最崇高的任务在于：一个有德行的人应该在生活的每一个转折时期保持与自身完全协调①，并以此当作自己品格的真正力量。希腊人的政治空谈主义就因此找到了自己的哲学公式并变成受到罗马共和政体铁血政治家们热情欢迎的信念。

但是不管斯多葛主义者用什么特殊的词句表达自己的基本思想，这思想本身总不变，——那就是，根据自然、根据理性而生活是一种职责（καθῆκον），是圣人必须履行的职责；是一种法律，是圣人必须服从以对抗感官上的爱好的法律。这种**责任感**，这种对“职责”的严峻意识，这种对高级秩序的认识，是他们理论的精华，有如他们生命的脊骨和脊髓。

根据职责对生活的这种要求，我们有时在斯多葛主义者中遇

① 这样一来，惯用语 ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν〔与自然和谐一致地生活〕和 ὁμολογουμένως ζῆν〔一以贯之地生活〕归根结蒂有同一涵义。斯托拜欧《自然之牧歌》II. 132。

到以片面的形式出现的这样一种观点：道德意识需要基于理性的东西，禁止违反理性的东西，并宣称除了理性的东西外所有其它的东西都与伦理无关。不需要也不禁止的东西仍与道德无关（ἀδιάφορον）。根据这点，斯多葛学派有时推出不很严格的结论，他们捍卫这些结论言词多于信念(Gesinnung)。但是在这里，理论的系统发展却创造出有价值的中间环节。因为即使善是绝对应该取得的，但在更次要的程度上，值得想望的东西也必须认为在伦理上是可取的；虽然真正的卑鄙只在于希图获得绝对被禁止的东西，但是有道德的人也仍应力求避免必须"被鄙弃"的东西。因此，与善行等级相对应，就引出了职责的同类等级，即被区分为绝对的和"中间的"。所以，在另方面，关于人类行为的估价，在稍微不同的基础上，要区别从外部满足理性要求的行为①（此等行为称为"适当的"行为，符合广义的职责）与完全由行善的意志出发而满足理性要求的行为。只有后一种情况②，才算是职责的完美实现；其反面是违背职责的意图，如表现在行为中的罪孽(ἁμάρτημα)。因此，斯多葛学派，从职责意识出发，开始深入地、认真地研究良心学，研究人类意志和行为的伦理价值；我们可以认为，他们最有价值的贡献是这样一种普遍应用的思想：人，以他内在的和外在的整个行为，对高级命令负责。 148

6．在理解伦理生活中，伊壁鸠鲁学派与斯多葛学派之间，虽然有不少共同的、广泛而深远的性质，但其巨大差别在各自的社会

① ὅσα ὁ λόγος αἱρεῖ ποιεῖν 〔凡是理性认为宁愿做的一切事〕；Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕VII. 108.

② 针对斯多葛学派在这里提到的这种对比，康德曾推广两个词语：合法性和德性；根据西塞罗的先例，拉丁语区别为 *rectum*〔正直〕和 *honestum*〔善行〕。

理论和国家理论中变得非常清楚明白。的确，在下述理论上他们两派在口头上几乎完全一致：自满于自己德行的圣人，如同其不需要其它任何社会一样，不需要国家①；不但如此，在某种情况下，或为了自己的享受或为了履行职责，圣人甚至应该逃避社会。在这种意义上，斯多葛学派，特别是后期的斯多葛学派，甚至劝人不要家庭生活，不要政治活动。对于伊壁鸠鲁学派说来，婚姻和社会活动带给他们的责任心就足以证明对两者(婚姻和社会活动)抱怀疑态度是正当的，特别足以使圣人认为：只有在社会生活不可避免或者有完全可靠的利益时，社会生活似乎才是有益的。总的说来，伊壁鸠鲁主义者坚持他们的先师的格言：在恬静中生活②，得过且过(λάθε βιώσας)，在此，古代社会精神生活的崩溃找到了典型的表现。

在这两种生活概念之间，还有一种更大的区别，表现在：对斯多葛学派说来，人类社会表现为理性命令，此理性命令只偶然为圣人自善其身的任务所压倒；而伊壁鸠鲁明确地否认人们中间的所有自然社会③，因而将每一种社会联合形式都归结为个人功利的考虑。所以，在他的学派里他们非常热情地发誓忠诚于友情，甚至达到多情善感的程度，但这种友谊理论找不到象在亚里士多德光辉的论述里所受到的理想的支持④，最后这种友谊理论只找到圣

---

① Epic. in Plut. *De Aud. Poet*. 14, 37 (Us. *Fr*. 〔乌森勒尔《残篇》〕548).

② 普鲁塔克反对此论点，写了一篇至今仍保存下来的论文：εἰ καλῶς λέγεται τὸ λάθε βιώσας〔《"得过且过(苟安偷生)"，这话说得对么？》〕。

③ Arrian, *Epict*. *Diss*. 〔阿里安《爱比克泰德言论集》〕I. 23, 1 (Us. *Fr*. 〔乌森勒尔《残篇》〕525); ib. II. 20, 6 (523).

④ 参阅第十三节，12。关于友谊在这方面的广泛文献标志着时代的特征，其主要

人通过社会而提高的文化享受的动机①。

特别是，伊壁鸠鲁主义系统地贯彻了智者学派已经发挥过的关于政治社团起源于成员们对自身利益的慎重考虑的学说。国家不是自然结构，而是人们反复思考的结果，是为了从它那里得到期望得到的利益而形成的。国家产生于人们相互约成的契约(συνθήκη)，以免彼此侵害②。因此，国家的形成是人类从野蛮状态依靠增长的智慧逐渐成长为文明状态的伟大过程③。因此，法律，在每一具体的情况下，都来自有关共同利益的公约。没有一件事物本身是正确的或错误的。因为在形成契约的过程中智慧较高的人当然会按照自身的利益坚持自己的意见，所以立法动机显露出来的大部分就是智慧者的利益④。法律的确认和有效性与法律的起源和内容的情况完全一样；法律用以防止痛苦，法律用以导致快乐，此快乐和痛苦的总和便是唯一的标准。伊壁鸠鲁逻辑地发挥了**功利主义社会学说**的主要特点，他根据的是原子论的假说——开始人们单独生活，后来之所以自愿地、有目的地结成社会，只是为了单独个人不可能获得或者不可能保卫的财富。

149

7. 相反，**斯多葛学派**认为，因为人的灵魂与世界-理性同质，

兴趣在于个人的人格及其关系。西塞罗的对话录 *Lælius*（«论友谊»）从本质上恢复了逍遥学派的概念。

① Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 120（Us. *Fr.*〔乌森勒尔«残篇»〕540）.

② 参阅伊壁鸠鲁的 κύριαι δόξαι〔«谚语集»〕中精炼的句子。见狄奥根尼·拉尔修斯所编著作第十卷，第 105、106 页。

③ 参阅卢克莱茨«物性论» V. 第 922 页起，特别是第 1103 页起。

④ Stob. *Flor.*〔斯托拜欧«言论集»〕，43，139（Us. *Fr.*〔乌森勒尔«残篇»〕530）.

因此人便是自然为了社会而塑造的生命①，并根据这个理由，认为人在理性命令下有义务要过一种社会生活——这个义务除了特殊情况，不允许有例外。在这里，友谊是最直接的关系，友谊是有善良品德的人们之间相互的道德联系，他们在共同实现道德律中团结起来②。但斯多葛学派很快从这些纯私人的关系过渡到最一般的关系，过渡到作为整体的理性动物。作为这同一的世界-理性的组成部分，神和人一起构成一种伟大的、活的结构，一种 πολιτικὸν σύστημα〔政治社会组合〕，每个个人都是其中必不可少的成员(μέλος)，并由此产生人类的理想任务——形成包罗一切成员的**理性王国**。

正如芝诺描述过的那样，斯多葛学派的理想国家(与柏拉图的理想国类似)，没有民族界限，或者没有历史国家的限界。它是整个人类的理性社会——一个理想的世界帝国。实际上，普鲁塔克已经认识到③，这种哲学理论使曾在历史上为亚历山大大帝所开辟、后为罗马人所完成(正如我们所知)的事业合理化了。但是，一定不可忽视的是，斯多葛学派思想上的这个帝国作为政治权威只是次要的，首要的是这个帝国是知识和意志的精神统一。

可以理解，斯多葛学派的如此好高骛远的唯心主义理论，在真正实际政治生活中只能获得极少同情。虽然，圣人被允许而且还

---

① τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων〔天生的社会动物〕: Stob. *Ecl.*〔斯托拜欧《自然之牧歌》〕II. 226 ff.

② 的确，一方面斯多葛学派不得不承认这种建立在社会动力基础上的需要；另方面，他们直言不讳地强调圣人的独立，要使这两者协调起来，对斯多葛学派说来，是异常困难的。

③ Plut. *De Alex. M. Fort.* I. 6.

负有责任参加某种特殊的政权生活，目的在于履行对于这卑微世界里的一切人的义务，然而政权的特殊形式和具体的历史形势都被认为根本上对他无关。关于政权形式，斯多葛不可能热衷于任何一种具有特殊性质的政府，而倒是遵循亚里士多德的意见，坚持一种混合体系，有点象波利比阿斯[①]，他根据哲学-历史观点考虑到种种片面形式彼此必然相互转变，从而描绘出合乎人们愿望的国家形式。为了反对将人类分裂为各不同国家，斯多葛主义提出了**世界主义**(世界公民权责)的观点，这观点直接从人类伦理集体观念而来。与这时代的伟大历史潮流相呼应，甚至连亚里士多德[②]也一直坚持的希腊人与野蛮人之间在道德上的差异，都被斯多葛学派作为已经解决的问题撇在一边了[③]。虽然，根据他们的伦理原则，他们对于外在的社会地位关系很不关心，以致不积极参预社会改革，但他们要求，**正义和普遍的人类之爱**(此乃来自理性领域观念的最高职责)，也必须充分应用于人类社会最低下的成员——奴隶。 150

虽然，斯多葛伦理学离开了希腊人的民族国家思想，但光荣仍应属于斯多葛伦理学；这个光荣是：在斯多葛伦理学里，古代伦理生活所产生并借此超越自身指向未来的最成熟最高尚的东西获得了自己最好的表达形式。道德人格的内在价值，克服世界体现于人的自我克服，个人服从于宇宙的神圣规律；人的气质表现于理想的

---

① 在第六卷尚保存下来的部分中。〔波利比阿斯系希腊历史学家（大约纪元前205—125年）。——译者〕

② 亚里士多德《政治学》I. 2,1252 b 5。

③ 塞涅卡《书信集》95,52；参阅斯特拉博，I. 4，9。从一开始斯多葛学派的私人结合便显然是国际性的。

精神统一中，并借此远远拔高于尘世生活；与此相联，强烈的责任感教育人在现实生活中要强有力地履行自己的责任——所有这些都是一种人生观的特征，这种人生观虽然从科学观点看来，似乎是拼凑的而不是从一个原则产生的，但它表现为人类生活概念中最强有力的、意义最深长的创造物之一。

8. 所有这些理论集中地表现在被自然和人人均有的理性所决定的生活规律的概念，即 τὸ φύσει δίκαιον〔出于自然的正义〕中；这种概念，通过**西塞罗**①，成为制定**罗马法理学**的原则。在西塞罗对所有雅典哲学的伟大人物的折衷主义的依恋中，他不仅客观地以他的全力坚持这种思想：道德的世界秩序以普遍有效性决定理性动物彼此之间的关系；而且他认为：关于这个问题的主观方面——与他的认识论一致(第十七节，4)——理性命令是一切人同样固有的，它与人们的自存本能不可分离。这种普遍有效的自然律(*lex naturæ*)超越于所有人间的反复无常，超越于历史生活的一切演变，从这种自然律中既发展了一般的道德命令，又发展了特殊的人类社会的道德命令——*jus naturale*。但当西塞罗从这观点出发进而设计政治生活的理想结构时，斯多葛学派的世界国家在他的手中②就呈现为罗马帝国的轮廓。在希腊人的政治势力衰颓时他们就提出了世界主义，当时它还是一种遥远的理想，但到了罗马人那里，它就变成了他们历史使命的骄傲的自觉意识。

151

① 在这里谈到的是他的两篇论文：《论国家》与《论法律》；只有其中一部分保存下来了。参阅 M. 弗特《论自然律及其它》(莱比锡，1856年)和 K. 赫尔登布兰《权利哲学和政治哲学的历史和体系》(*Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie*) I. 第523页起。

② Cic. *De Rep.*〔西塞罗《论国家》〕II. 1 ff.

但是即使在这"国家应该是什么"的理论发展中，西塞罗也结合了"当时国家是什么"的研究。国家并不是起源于个人的思考或自愿的选择，而是历史的产物；因此，在政治生活的结构中，自然律的永恒有效原则混合着成文法在历史上的法令和制度。后者一部分发展为各别国家的国内法，*jus civile*（民法）；一部分发展为不同国家的联盟所承认的相互关系的法律，*jus gentium*（国际法）。两种成文法在伦理内容方面很大程度上符合于自然法，但它们用大量的在成文法中行之有效的历史因素补充自然法。这样形成的概念之所以重要，不仅是因为它们勾画出不久就要从哲学分出来的一种特殊科学的轮廓，而且它们具有这样的意义：**历史上的**道德价值因为它们而第一次获得了充分的哲学评价。在这一点上，西塞罗知道如何将他的人民在政治上的伟大转变为科学上的创造。

第十五节　机械论与目的论

亚里士多德以后的时期各学派的实践将哲学研究分为三个主要部门——伦理学、物理学和逻辑学（逻辑学在伊壁鸠鲁学派中称为 *Kanonik*〔认识论〕）。三者中主要兴趣总是落在伦理学上。从理论上说，其它两者之被认为重要只是在这样的条件下，即正确行为的先决条件是关于事物的知识，而获得知识的先决条件又是正确方法的明彻性。因此，这个时期物理学和逻辑学的主要倾向无疑取决于伦理观点；通过继承和修改旧的理论就很容易满足实践的需要。但是在科学研究工作中的重大课题，特别是形而上学问题和物理学问题，表现出迷人的力量；因此，我们还是看得出来，这些

152 哲学分支的发展经常不与它们所由产生的伦理学主干的性质完全一致。特别关于物理学，特殊科学的蓬勃发展最后必然使普遍原则保持生动活跃，永远处于流变的状态。

在这方面我们首先注意到，**逍遥学派**的最初几代，就在他们的先师传给他们解释自然的原则中作出引人注目的改变。

1. 据发现，这已开始于**提奥弗拉斯特**。他无疑捍卫了亚里士多德主义的主要理论，特别是反对斯多葛主义，但他有些地方也自行其是。他至今尚存的形而上学残篇，在种种疑难中，主要讨论包括在亚里士多德宇宙与神的关系的概念中的一些难题。这位斯塔吉拉人认为自然(φύσις)是活着的自我存在(ζῷον)，但认为自然的整个运动是神的理性(有目的)作用。上帝，作为纯粹形式，与宇宙分离，超越于宇宙，但是作为赋予生命的第一推动力，上帝又普遍存在于宇宙万物中。提奥弗拉斯特虽然对此事的态度仍然固定于亚里士多德学说的范围内，但他看出了下一个时期的这个主要的形而上学问题。另方面，他在理性与低级的心灵活动之间紧密相关的问题上表现出更加明确的倾向。一方面，νοῦς(被认为是动物灵魂的形式)被认为是固有的，天生的；另方面，在它处于纯粹性的状态时，它是与灵魂本质不同的东西，是从外面进入个体灵魂的。到此时，在这里，提奥弗拉斯特坚决地反对超越性。他还把νοῦς归属于自我发展活动，包括在宇宙发展过程[①]的概念之内，包括在运动概念(κίνησις)之内，并将它当作在动物灵魂旁边的不同的东西，不是性质不同，只是程度不同。

斯特拉脱在这同一方向，还更卖劲地前进。他完全取消了理

① 西姆普里西斯《物理学》225 a。

性与更低级的观念活动之间的界限。他教导说，两者形成不可分的整体；不存在没有知觉的思想，同样不存在不伴随思想的感官知觉；两者都属于统一的意识，他同斯多葛学派一样，称此统一意识为 τὸ ἡγεμονικόν 〔灵魂的主要力量〕（参阅第十四节，3）。但是斯特拉脱将这种贯彻于心理学上的思想也应用于形而上学类似的关系上。自然（φύσις）的 ἡγεμονικόν，即自然的理性，不可认为是与自然脱离的东西。上帝同理性一样，不大可能被认为是超越性的。或者说现在可以表明斯特拉脱并不认为神性的假定是解释自然和自然现象所必需的；或者说现在表明，他主张自然本身就是上帝，但不仅否认自然外部与人相似，而且否认自然有意识[①]——无论何种情况，从亚里士多德学说的观点看，斯特拉脱主义片面地修正了**自然主义**或泛神论。他否认精神的一神论，否认上帝超越的概念，并因他教导说纯形式同纯物质一样不可思议，他就将亚里士多德形而上学中的柏拉图因素往后推开（此因素在过去恰好保存在理性与物质分离〔χωρισμός〕的思想中），并推得如此之远，以致来自德谟克利特的因素又完全获得了解放。斯特拉脱在世界上所发生的事物中看见的只是自然内在的必然性，不再看见精神的、超越现世的原因的作用。 153

然而这种自然主义仍然承袭于亚里士多德，因为它不在原子及原子量的规定中，而明显地在事物的原初性质（ποιότητες）和潜能（δυνάμεις）中，去寻求宇宙变化过程的自然原因。如果在其中特别强调热与冷，这就完全是旧的物活论者所主张的**动力论**的概念了。斯特拉脱在阐述世界时的立场迟疑不决，徘徊于机械论和

① 西塞罗《学园问题》II. 38，121；《神性论》I. 13，35。

目的论之间，就此而言，他与上述观点最接近了。正是为了这个缘故，这支发展旁线同斯特拉脱本人一起发展下去没有获得进一步的成果，因为从一开始就被斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的物理学超过了。后两者捍卫阐述自然的内在性观点，但是斯多葛学派是公开的目的论，而伊壁鸠鲁是公开的机械论。

2. 在形而上学和物理学问题的领域里**斯多葛学派**特别复杂的观点来源于各不同因素的合流。处于突出地位的是伦理上的需要，即从最一般的形而上学原则推导出个人道德的内容。〔而个人道德又不能再象希腊极盛时期那样在国家和民族性中去寻找根源，因此出于此种伦理需要便构成这个原则的概念，以使这种推导成为可能。〕但与此相反的是，从犬儒主义承袭来的因素，它坚决不愿将此原则当作超越经验世界的、超感的、非物质的东西。然而更加明确地涌现出逍遥派自然哲学所激发起的思想，这种思想力图将世界理解为按照目的自我运动的生命体。对于所有这些动因说来，**赫拉克利特的逻各斯理论**似乎同样可以解答这个问题；而这点也就成为斯多葛学派形而上学的中心①。

因此，斯多葛学派的基本观点是：整个宇宙形成单一的、活着的、互相关联的整体；所有特殊事物都是在永恒活动中的神圣的原初力量所决定的形式。他们的理论，就其根本原则来说，是**泛神论**，并且是（与亚里士多德相反）有意识的泛神论。它的直接效果是积极努力克服柏拉图-亚里士多德的二元论②，努力消除感官与

① 参阅 H. Siebeck, *Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker*〔《斯多葛哲学中逍遥学派自然哲学的纠正》〕(*Unters. z. Philosophie der Griechen*〔《希腊哲学研究》〕, 2 Aufl., pp. 181 ff.)。

② 如果我们不得不以同样方式思考亚里士多德与柏拉图之间的关系（第十三

超感官之间、自然的必然性与根据目的行动的理性之间、物质与形式之间的对立。斯多葛力图做到这点的方法是用简单等同的办法，把那些对立的、确实不能用此法从这世界除掉的性质的概念等同起来。

因此斯多葛宣称神圣的宇宙存在是原始力，其中同量地既包括规律的制约性又包括一切事物一切宇宙变化过程的合目的的确定性——宇宙始基和宇宙灵魂。神作为有积极生产力的结构力量是 λόγος σπερματικός，即**生命原则**；神作为特有的、特殊的 λόγοι σπερματικοί 或**成形力量**在大量的现象中发展。在这有机的功能中，上帝也是有目的地创造着的、起指导作用的理性，并因此对于一切特殊过程说来，又是统治一切的**天命**（πρόνοια）。普遍决定特殊（这构成斯多葛学派占优势的基本信念）是一种完全有目的的理性**秩序**[①]，并照此形成最高级的**规范**（νόμος），一切个别事物应该根据这规范在自己活动的发展中指导自己[②]。 154

但是这决定一切的"规律"对于斯多葛学派正如对于赫拉克利特一样，是强制一切的力量；此力量作为不可违抗的**必然性**（ἀνάγκη），因而也作为不可避免的**命运**（εἱμαρμένη，*fatum*），将每一特殊现象置于不可变动的因果连锁中。世界上没有一件事没有前因（αἰτία προηγουμένη）就会发生的；正是借助于每件特殊事物完全的因果关系，宇宙才具有它有目的的、有关联的整体的性质[③]。因

节，1—4），那么就在这个问题上，斯多葛的自然哲学在逍遥学派（体现在斯特拉脱身上）所采取的这同一路线上表现出更进一步的发展。

① 正如柏拉图的《蒂迈欧篇》所教导的。第十一节，10。

② 逻各斯这个概念的规范性甚至在赫拉克利特那里也已是很清楚的了（第六节，12，注释）。

③ Plut. *De Fato*〔普鲁塔克《宿命论》〕11.574.

此，克吕西普最起劲地反对偶然性的概念。他教导说，某一个事件表面上看不出原因只说明有某种因果关系还没有为人们所看见①。在这**自然必然性**的假设中，甚至连最特殊、最不重要的事件也**不容许例外**——这种信念很自然地也表现在：神圣的天命甚至影响到生活最细微的琐事②——，在这点上斯多葛学派甚至口头上也同意德谟克利特。斯多葛学派是古代唯一将这个伟大的阿布德拉人的这个最有价值的思想贯彻于一切理论科学领域中的一个学派。

实际上，在其它各方面，斯多葛学派都站在与德谟克利特对立的立场，而与亚里士多德的关系更密切。因为根据原子论体系，一切事物产生的自然必然性都来自各别事物的运动推动力（Bewegungsantrieb），而在斯多葛那里，自然必然性直接源于**整体的活力**（Lebendigkeit des Ganzen）；与将一切性质差异归结于量的差异相对立，他们坚持性质的实质是个别事物的独特力量，坚持与空间运动相对立的质的改变（ἀλλοίωσις）。他们辩论的方向主要反对用压力和冲力机械地解释自然变化过程。但是在贯彻**目的论**时，他们又从亚里士多德伟大概念的高度坠落了，亚里士多德处处强155 调在实现形式时成形过程中的内在目的性，而他们却认为自然现象有益之处在于满足赋有理性的“神和人”的需要③。特别是他们

① Plut. *De Fato*〔普鲁塔克《宿命论》〕7.572.

② 普鲁塔克让克吕西普说(*Comm. Not.*〔《评注》〕34,5,1076)：即使最细小的事物也不可能具有与宙斯的天命不一致的关系。参阅西塞罗《神性论》II. 65, 164。斯多葛把神圣天命的直接行动限于有目的的对整体的规定，这种对整体的规定由此派生出对特殊的规定，——只有在这种情况下才足以解释这样的词语：如众所周知的 *Magna dii curant, parva negligunt*〔神管理大事而疏忽小事〕(参阅第十六节，3)。

③ Cic. *De Fin.*〔西塞罗《目的论》〕III. 20.67; *De Nat. Deor.*〔《神性论》〕,

夸张天与地，以及天地中的一切都是为了**适合于人**①而被完美地安排的。他们夸张此事甚至到了可笑的庸俗的地步。

3．在所有这些理论观点上，也正是在这些理论观点上，**伊壁鸠鲁学派**针锋相对地反对斯多葛学派。在伊壁鸠鲁学派那里，一般说来，运用形而上学和物理学只是为了这样一种消极的目的②，即消除圣人在享受安宁之福时可能受到的宗教观念的干扰。因此，伊壁鸠鲁主要关心的是在阐述自然时排除每种容许一般目的主宰世界的现象出现(即使可能出现)的因素。因此，在另方面，伊壁鸠鲁的世界观绝对缺乏一种积极原则。这就说明了伊壁鸠鲁对于一切自然科学问题至少抱着怀疑的蔑视态度：从自然科学得不到任何实践利益。虽然他后来的许多弟子似乎受到更少的限制，似乎考虑问题更科学化，但是这派的成见太深，不可能获得本质上比这更远大的目的。在时间的进程中，目的论的自然概念愈是形成学园派、逍遥派、斯多葛学派所赖以结合的共同基础，伊壁鸠鲁学派就愈是坚持自己孤立的否定观点。从理论上说，伊壁鸠鲁学派本质上是**反目的论的**，在这点上，这个学派不会产生任何积极的新的东西。

伊壁鸠鲁学派之取得成功只是在反对目的论世界观，特别是反对斯多葛学派③在人类学方面所带来的弊端(Auswüchse)——

II. 53 ff.

① 如果色诺芬的«大事纪»是可靠的话，斯多葛在这点上正是把苏格拉底当作他们的前辈。但看来，即使在如不从斯多葛观点加以改造就会有犬儒主义色彩的这个记载中，苏格拉底关于神圣的天命有目的地指导世界的总的信仰也已经下降为琐碎细节了。参阅第八节，8。

② Diog. Laert. 〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 143; Us. 〔乌森勒尔〕p. 74.

③ 特别可参阅 Lucret. *De Rer. Nat*. 〔特别是卢克莱茨«物性论»〕I. 1021; V. 156; Diog. Laert. 〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 97。

这个任务事实上并不太困难，——但它却不能从原则上创造出相反的理论。的确，为了这个目的伊壁鸠鲁利用了他能从德谟克利特那里得到的唯物主义形而上学的外部资料，但是他远远没有达到后者的科学高度。他追随这伟大的原子论者只能达到这样的地步：他相信他自己也一样，为了阐述世界，不需要任何东西，只需要空间以及在空间中运动的物质粒子——数量无穷，形状和大小无限多样，并且不可分割。他将整个宇宙变化过程、产生而又消亡的一切事物以及事物的体系（世界）归之于这些粒子的运动、冲撞和压力，从而力求从这些纯粹量的关系推导出质的差异[①]。根据这点，他接受了**纯机械地**解释自然变化过程的观点，但明确地否认了这些过程的不受限制的以及无例外的必然性。因此，德谟克利特的理论传给伊壁鸠鲁学派的只是原子论和机械论；至于我们在前面谈到的他的遗产——关于普遍有效的自然律的、深刻得多宝贵得多的原则，则传给了斯多葛学派。

156

同时，正是这种独特的关系最紧密地同伊壁鸠鲁学派的伦理学联系在一起，同他们的伦理学对于物理学的决定性最紧密地联系在一起。的确，可以说，亚里士多德以后的时代的伦理学观点的个体化趋势在伊壁鸠鲁学说中找到了最恰当的形而上学。对于基本内容是个人独立和独善其身的道德学说来，受欢迎的必然是这样一种世界观：它认为现实原始成分彼此完全独立，并独立于统一的力量，而且认为现实原始成分的活动只由它们自己决定。在这个意义上，伊壁鸠鲁将其偏离德谟克利特世界观的观点建筑在人的

① Sext. Emp. *Adv. Math.* 〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕，X, 42.

自由意志的基础上①：通过他，“自由”(从**无因果关系的变化**的意义上说）第一次具有形而上学的意义。然而德谟克利特的理论宣扬一切流变具有不可避免的自然的必然性；此理论准确无误地包含着一种(赫拉克利特的)因素——此因素取消了个别事物的这种意志自由（或独立自主)。正是由于斯多葛学派采取了这种因素，他们的伦理学才超过了犬儒学派理论开始时的片面的前提。更加可以理解的是，伊壁鸠鲁抛弃的正是这种因素；他的世界观与斯多葛恰恰成为对比，其特点是：斯多葛学派认为每一个个体都由整体决定，而伊壁鸠鲁则认为整体是**原始存在着而又最初起作用**的个别事物的产物。他的理论在各方面都是彻底的**原子论**。

这样，德谟克利特主义遭到了不幸：他的理论被这样一种理论体系传下去，从古代到中世纪，这种理论体系保存了他的原子论观点——看问题的方向是将量的关系和宇宙变化过程的机械概念当作独一无二的现实，但却抛弃了他把自然当作受规律支配的互相关联的整体的思想。

4．伊壁鸠鲁追随后一条路线，给予原子论所主张的世界起源学说以新的形式②。也许毕达哥拉斯学派，至少德谟克利特、柏拉图、亚里士多德，持有这样的见解(Einsicht)：在空间本身中运动方向只能由中心到边缘或由边缘到中心；与此相反，伊壁鸠鲁却依赖于感官的证言③（Aussage)——与他的认识论(参阅第十七节，5）

① 参阅第十六节，4；也可参阅策勒，IV. ᵇ408,1 的例证〔英译本«斯多葛学派»第446页〕。

② Ps.-Plut. *Plac.* 〔伪普鲁塔克«哲学箴言集»〕I. 3.；*Dox.* D.〔迪耳斯«希腊哲人拾遗»〕，285；Cic. *De Fin.* 〔西塞罗«目的论»〕I. 6，17.；Guyau，*Morale d'Epic.* 〔古姚«伊壁鸠鲁道德学»〕74.

③ Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 60.

一致——，据此证言，有绝对的上上下下；并且他主张原子由于自 157 身的重量全部都处在由上到下的"自然的"运动中。但是为了从原子的这种"普遍持续大雨"("Landregen")推导出原子群的形成，他假定有些原子自动偏离了笔直的降落线。他根据这偏离解释了原子的冲击和聚集，最后解释了导致形成种种世界的旋转运动；而旧原子论则是根据原子在无规律的运动中的相遇来解释这种旋转运动的①。

值得注意的是，伊壁鸠鲁在这样损伤了德谟克利特学说内部一贯性之后，便放弃了将原子的自由选择当作进一步解释自然各别进程的手段；并且从他认为他就这样解释了原子复合体的旋转运动之后，他就只容许有机械的必然性的原则了②。因此，他利用原子自动的自我规定只用作解释旋转运动的**开始**的原则，往后这种运动就纯机械地进行了。因此，他利用它，正如阿那克萨哥拉利用他的力-物质(νοῦς)一样(参阅第五节，5)。在这形而上学基础上，伊壁鸠鲁建立起他的物理学理论，只承认原子力学毫无例外地解释一切自然现象。而且特别在有机物上贯彻这种观点，他利用恩培多克勒适者生存的思想解释有机物合目的的结构。

① 参阅第四节，9。后期伊壁鸠鲁学派似乎紧紧抓住这种观念的感官基础不放。但他们愿意排除原子的自动行动，比较彻底地贯彻德谟克利特关于自然符合规律的思想；他们想到一个办法，即根据关于在空间密度更大的原子比"更轻的"原子降得更快的假说来解释原子的聚集(ἀθροισμός)；至少卢克莱茨反对这种观点(《物性论》II.第225页起)。

② 因此，在某种意义上，根据目前评论的观点可以说，在德谟克利特与伊壁鸠鲁之间的差别只是相对的。前者将每一粒原子一开始就具有的方向当作未经解释的原初事实，而后者则认为未经解释的原初事实是：在某一时刻发生的对于一般原子都一样的降落方向的自动偏离。基本的区别是，对于德谟克利特说来，原初事实是无时间限制的，而对于伊壁鸠鲁说来，原初事实只是在时间里发生的、一次的自发行为，这一行为与人类意志无因的自我规定形成显明的对照(参阅第十六节)。

最后，德谟克利特自然的必然性原则表现在伊壁鸠鲁体系中，伊壁鸠鲁假定：由于原子的聚集而引起世界不断产生、不断消亡；在其中每一种可能组合，因而每一种世界结构形式，最后必然一再发生。因此，鉴于时间的无限，不可能发生过去未曾以同样方式发生以及将来无望再发生的事物①。在这种理论上，伊壁鸠鲁又与斯多葛学派一致了；斯多葛学者们主张，众多的世界并不共存，但在时间上一个世界紧接着一个世界；可是他们又不得不主张，这些世界必然始终完全相同，甚至连特殊结构、特殊事件的最后细节也相同。由于世界来自神圣的原始的火，因此在预定的期限之后，它每一次又被带回原样：然后在世界大火之后原始力量又开始建设新的世界；这个 φύσις（自然），永远相同，以同样方式按照自己的理性和必然性一次又一次地呈现出来。据此，万物的这种一再重现（παλιγγενεσία 或 ἀποκατάστασις）的必然结果表现为斯多葛学派把 λόγος〔理性〕和 εἱμαρμέκη〔命运〕两种概念交换使用。 158

5. 因此古代晚期的这两个主要学派的理论观念只在这点上是一致的——他们完全是**唯物主义的**；他们明确地强调他们这个立场正是与柏拉图和亚里士多德针锋相对。他们两者都坚持，现实的东西（τὰ ὄντα），因为在行动和激情中表现自己，只能是物质的。伊壁鸠鲁学派宣称只有虚空是非物质的。相反，他们反对柏拉图关于物体的性质本身就是非物质的东西的观点②；斯多葛学派甚至走得更远，宣称连事物的性质、力量和关系，虽然表现在与

① Plut. in Euseb-*Dox*. D.〔迪耳斯《希腊哲人拾遗》〕501, 19; Us. *Fr*.〔乌森勒尔编辑《残篇》〕266.

② Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 67.

事物相关的恒变的模式中，也是现实的，它们是“物体”①；他们认为事物性质的出现和变化是这些物体与另一些物体的一种互相渗杂，他们所用的这种思想方式使我们想起阿那克萨哥拉② 同素体的来往活动；这个观点产生了一切物体普遍混合和相互渗透的学说(κρᾶσις δί ὅλων)。

在贯彻这种唯物主义理论时，伊壁鸠鲁几乎没有产生任何新的东西；相反，**斯多葛的自然学说**表现出许多新的观点，这些观点不仅本身有趣，而且刻画出以后几世纪的世界观的主要线条。

首先，在斯多葛体系中的两个对立面本来应该消除或者在统一的自然概念中合而为一，但是这两个对立面又分开了。神圣的原初本质分为积极的和消极的，分为力和物质。作为力，神性是火，是热的生命气息，即普纽玛(pneuma)；作为物质，神性从湿气(空气)部分变为水，部分变为土。因此，火是宇宙神的灵魂，“潮湿”是宇宙神的身体，但这两者形成本身同一的、单一的存在。斯多葛学派在他们的实体变形、再变形的理论中，依附于赫拉克利特，在他们规定的四元素的特性中主要依附于亚里士多德；他们追随亚里士多德，主要在于阐述世界结构及其运动的合目的的体系；而在他们的物理学中最主要的东西无疑是**普纽玛**学说。

159

上帝作为创造理性(λόγος σπερματικός)就是这种热的生命气息，是成形的火-精神，火-精神渗透万物并作为积极本原统治万

① Plut. *C. Not*. 50, 1085.

② 柏拉图理念论(柏拉图《斐多篇》,102)的类似的物质化使我们回忆起阿那克萨哥拉，很显然这是由欧多克华士(Eudoxos)制定的，他属于柏拉图学园。Arist. *Met*.〔亚里士多德《形而上学》〕I. 9,991 a 17；还有 Alex. Aphr. *Schol*. in Arist. 573a 12.

物。上帝被当作有生命物体的宇宙，在自身中自动运动，并有目的地、有规律地发展。所有这一切是斯多葛学派用 πνεῦμα（普纽玛）① 这个概念来理解的。这是一个异常浓缩的概念，充满关系——在这个概念里错综复杂地组合了种种意见，这些意见来自赫拉克利特（λόγος），阿那克萨哥拉（νοῦς），阿坡罗尼亚的狄奥根尼（ἀήρ），德谟克利特（火-原子），还有不少是来自逍遥派的自然哲学和生理学②。

6．在这种组合中被证明为最有影响的因素是斯多葛学派采自亚里士多德的**宏观世界**与**微观世界**之间的**类比**，宇宙与人之间的**类比**。个别灵魂，也是身体的生命力，使肉体结合在一起并统治肉体，它是火气即普纽玛。但是所有在各器官中很活跃并且控制各器官有目的的功能的各别力量也是这种有生命力的心灵或精神（*spiritus animales*）。在人和动物的有机体内，这种精神活动与血和血液循环相联，这个普纽玛本身（克吕普西说，正因为它也是物体）③与它使之有生命的更低级的因素可以逐节分离，这种分离在死亡时产生。

同时，因为个别灵魂只是普遍的宇宙-灵魂的一部分，所以它的本性和活动完全决定于这个宇宙-灵魂。它与神圣的普纽玛同体，并依存于普纽玛。正是为了这个缘故，世界-理性（λόγος）是灵

---

① Stob. *Ecl.*〔斯托拜欧《自然之牧歌》〕I. 374. *Dox.* D.〔迪耳斯《希腊哲人拾遗》〕463, 16: εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω κτλ.〔存在，它是一种(生)气，它出于自己，朝向自己，自己推动自己；或者说，是一种使自己(向)前，(向)后运动的(生)气〕

② 参阅 H. Siebeck *Zeitsch, f. Völkerpsychologie*〔《人类心理学杂志》〕，1881，pp. 364 ff.。

③ Nemesius, *De Nat. Hom.*〔《论人性》〕，p. 34.

魂的最高规律(参阅上面第十四节，3)。因此，灵魂的独立只在时间上受到限制。总之，它的最后命运是：在燃起宇宙的普遍大火时又被带回到神的灵魂总部(Gesamtgeist)。关于这种独立性的持续时间，也就是关于个人不朽的界限，在学派内，流行有各种不同意见：有些认为一切灵魂的持续时间到宇宙大火时为止，另外一些认为只有圣人才能如此。

正如宇宙的唯一普纽玛(斯多葛学派把它的所在地有时放在天上，有时放在太阳里，有时放在宇宙中心)作为给予生命的力量，注入万物之中，同样，各别灵魂的主宰部分(τὸ ἡγεμονικόν 或 λογισμός，其中有观念、判断、动力等)，因为它的所在地被设想在心脏内，便认为它的特殊分支象"珊瑚虫的触手"遍布全身。关于160 这些特殊的"普纽玛"，斯多葛设想有七个——五官，语言才能，生殖力。正如神的原初存在物的统一寓于宇宙中，同样，各别人格居于身体内。

具有独特特色的是，伊壁鸠鲁学派几乎全部采取了这种心理学观点的外部结构。对于他们说来，灵魂(根据德谟克利特，由最细微的原子组成)是一种火焰般的气息(他们也用"普纽玛"这个术语)；但是在这种气息中他们觉察出某种从外面进入身体的东西，身体紧紧抓住而且机械地与之结合的东西，这个东西在死亡时立即消散。他们还区别灵魂的理性部分和非理性部分，但是不能赋予理性部分以斯多葛学说赋予过的形而上学的真实价值。在这里，总的说来，他们的理论是贫乏的、不能自立的。

7. 按照斯多葛学派泛神论的假定，斯多葛学派的形而上学和物理学也形成一种神学，一种基于科学证明的自然宗教体系；这一

点在学派中用诗的形式表现出来，如克雷安德的圣歌。相反，伊壁鸠鲁主义，从它整个性质说来，是**反宗教**的。它自始至终采取了“启蒙”的观点，认为宗教已被科学所克服，而且认为智慧的任务和胜利就是清除产生于恐惧和无知的迷信幻影。这个学派的诗人用怪诞离奇的线条勾画出宗教给人类带来的邪恶，歌颂科学和知识征服邪恶的光荣①。更加有趣的是，伊壁鸠鲁学说开始描述它自己的、自认为无伤大雅的神话。它相信，按照德谟克利特理论对神的普遍信仰还是带有一定程度的真实性②；但是它发现，这种正确的观念被虚伪的假想歪曲了。它在神话中发现了这些假想——这些神话虚构神参预了人类生活、干预了事物的进程；甚至在这方面连斯多葛学派对天命的信仰，据他们看来，也不过是一种高雅的幻觉而已。因此，伊壁鸠鲁——他追随德谟克利特的肖像学说（第十节，4）——在神身上看到了与人相似的巨大形象，神在各世界之间的中间地带（*intermundia*）过着静观的、神游的极乐生活，不受万物变幻的干扰，漠不关心芸芸众生的卑微命运；因此，从根本上说，这种理论只不过是伊壁鸠鲁主义企图给自己艺术的自我享受的理想披上神话的外衣而已。

8．通俗宗教观念却以完全不同的方式溶融于**斯多葛**形而上学之中。在这时期以前，在希腊思想的发展中，哲学的神学与民间神话离开得越来越远；但是在这里我们第一次看见了要将**自然宗教与传统宗教**协调起来的有计划的图谋。因此，当斯多葛学派迫于需要承认观念的根据普遍存在于整个人类时（参阅第十七节，

① Lucret. *De Rer. Nat.*〔卢克莱茨《物性论》〕I. 62 ff.

② Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 123 f; Us.〔乌森勒尔〕p. 59f.

161 4)，他们的普纽玛学说不仅是受欢迎的工具，而且提供了起决定作用的意见。因为他们观察宇宙得到了教益：神的宇宙力量比个别人的灵魂显然具有更强大的形式和更旺盛的生命力，因此，除了无始无终的唯一的神(他们绝大部分称之为宙斯)外，出现了大量的**"衍生的众神"**。斯多葛学派与柏拉图和亚里士多德一样，首先将群星算作众神。群星，他们也誉为高级智慧，特别誉为原始火的纯粹结构，并进一步，誉为其它自然力的化身——大慈大悲的神意力量显示其中。从这观点出发，我们能够了解到，大规模地解释神话在斯多葛学派中已蔚然成风，他们力图利用形形色色的寓言将人民大众喜闻乐见的人物形象收进自己的形而上学体系中。此外，利用欧希玛拉斯的理论[①] 也是同样受欢迎的，这种理论不仅解释、辩明了杰出人物的神化，而且教导说，魔鬼是神，是保卫各别人的精灵。最后，这种信仰调和论神学的蛛丝网还织进了这样一根形而上学的丝——毕达哥拉斯化的老学园(主要是色诺克拉底)曾经着手将神话形式中的等级制度缠在这根形而上学的丝上(参阅上面第十一节，5)。所有这些神学倾向的组合，主要通过波昔东尼，完成于折衷主义的中期斯多葛。

这样，斯多葛的世界住满了整整一大群高高低低的神祇；但归根结蒂，他们最后都不过表现为唯一的最高宇宙力量的流出物；表现为普遍的普纽玛所决定的从属力量，这些从属力量被认为是统治尘世生活的精灵。因此，这些精灵为斯多葛学派的信仰起着居

① 欧希玛拉斯(Euhemerus)是纪元前四世纪希腊神话作家和哲学家。他认为神话中的人物和事迹都是历史人物和历史事件的纪实。他提倡神话即历史、英雄即神的论点。——译者

间调停的机构作用，每一个精灵在各自的领域里，代表世界-理性的生命力和神命；斯多葛学派用传统宗教的礼拜仪式表达自己的虔诚，向他们祷告乞援。人民大众信仰的**多神论**就这样在哲学上重新建立起来了，并作为构成整体所必要的组成部分进入形而上学的泛神论中。

与此联系在一起的是从理论上建立斯多葛体系的**占卜术**的基础；在这里唤起人们巨大兴趣，只有少数几人例外，如巴内修，他考虑问题更冷静。世界变化过程的相互关联以及由神主宰的统一被认为表现在(作为一种显示形式)这种可能性中：彼此没有直接因果关系的不同事物和过程可以凭借微妙关系互相指向，从而能够互作标记。人类灵魂凭借它与主宰一切的普纽玛的关系能够理解这些事实，但要充分解释这些神人感通的天启，还必须要有基于经验的占卜技术和科学。在这基础上，斯多葛主义认为自己有能耐足以从哲学上详细描述古代哲学的占星术。这种情况特别符合于斯多葛年青一代的代表，似乎尤其是波昔东尼。

第十六节 意志自由与宇宙尽善尽美 162

机械论与目的论两种对立世界观的鲜明特色，特别是概念结构的差异（它们在某种程度上共有的关于自然有规律性的思想便是用这些概念结构发展起来的)，与支配当时思想的伦理学基本原理和前提联系起来，便导致两个新问题，这两个问题从一开始便具有种种复杂性。它们就是人的意志自由问题和宇宙的尽善尽美问题。这两个问题都起源于在道德需要与为满足此等需要而形成的

形而上学理论之间的矛盾。

1. 形成这些新问题的实际策源地就是**斯多葛**体系。这些问题可以理解为存在于这个体系基本原理之间的深刻的根本不可调和的对抗的必然结果。这些原理就是**形而上学一元论和伦理学二元论**。根据斯多葛学派的基本伦理学说人应该用德行克服自己内心冲动的世界；此基本伦理学说预先假定人类学上的两重性——即人性中的矛盾：理性与**反理性的感性**之间的相互对立。没有这种对立，整个斯多葛伦理学就站不稳脚了。但是人类理性命令所赖以解释的形而上学理论却假定**宇宙理性**有这样一种不受限制的、控制一切的现实性：凡是与理性相反的现实性，不论在人身上或在世界发展进程中，都不能与理性统一起来。从此根源出发便产生了上述两个问题，自此以后人类一直没有停止过对这两个问题进行苦苦思索（grübeln），虽然在这种情况下能够考虑的所有基本观点在当时都或多或少已经清楚地阐明了。

2. 伦理学上的"**自由问题**"在概念上必须以错误行为的自愿性为先决条件；从伦理观点来考虑错误行为的自愿性早由苏格拉底开始，并通过亚里士多德出色的研究，得出了初步的结论①。这些思想的动机自始至终是伦理学的，而它们活动的整个范围又只能是心理学的。因此争论的问题本质上是选择自由的问题。无庸置疑，要肯定选择自由的现实性，必须根据直接感觉，并与人的责任感联系起来；而困难只是起因于苏格拉底的唯理智论观点，苏格拉底使意志完全依赖于认识。这种困难的发展首先在于"自由"的暧昧涵义，或者在于象这里所称的"自愿性"（ἑκούσιον）的暧昧涵

① *Eth. Nic.*〔《尼各马可伦理学》〕, III, 1—8.

义。自此以后，这种模棱两可、暧昧不明以越来越新的变化形式使对这问题的哲学处理陷入混乱。根据苏格拉底，一切道德上的错误行为都来自错误的观点——被欲望蒙蔽了的观点。因此做错事的人不"知道"他在做些什么；在这意义上，他的行动不是自愿的①。163 那就是，只有圣贤是自由的；坏人是不自由的②。在这种意义上，"自由"是一种伦理的价值概念；这种概念考虑到从心理学观点解释"自由"行为与"不自由"行为，便假定对概念的同等依赖性，即"自由的"行为依赖正确的概念，"不自由"的行为依赖不正确的概念。从这里必须在原则上区分**伦理学上**的自由概念与**心理学上**的自由概念（即将选择自由的概念当作在不同动机之间作出抉择的意志能力）。苏格拉底是否曾经准确地作出了这种区分还是一个问题③。不管怎样，柏拉图这样作了。柏拉图依靠人的责任心(在伦理基础上的心理决定)明确地肯定了人的选择自由④。同时，他坚持苏格拉底的学说：坏人的行为不是自愿的，即在伦理上坏人是不自由的。他甚至直接地把这两者联结起来：他发挥了这种思想⑤——人可能由于自己的过失而陷入伦理上不自由而心理上自由的境地。

亚里士多德离开苏格拉底的唯理智论更远；对他来说，心理上的自由概念出现得更清楚、更自主。他从这样的立场出发：一般的

① Xen. *Mem.*〔色诺芬《大事纪》〕III. 9, 4; *Cyrop.*〔《大居鲁士的教育》〕III. 1, 38.

② 参阅 Arist. *Eth. Nic.* 〔亚里士多德《尼各马可伦理学》〕III. 7, 113 b 14。

③ 根据逍遥派的《大伦理》(1. 9, 1187 a 7)中的一句话，的确苏格拉底曾经明确地说过，做好事或做坏事"不在我的权力之内"。根据这点，他否认了心理学上的自由。

④ Plat. *Rep.* 〔柏拉图《理想国》〕X. 617 ff.

⑤ Plat. *Phæd.* 〔柏拉图《斐多篇》〕81 B.

伦理条件只考虑"自愿的"行为，他首先讨论这种自愿性所蒙受的偏见，有些来自外力(βίᾳ)和心理上的强迫，有些来自对事实情况的无知。那种来自人格本身而又充分理解各种关系的行为，才是完全自愿的行为①。坚持这整个研究②是从责任感这个观点出发的。已被发现的自愿性概念将导致"对行为负责"(Zurechnungsfähigkeit)这个概念，它内部包含的特点是行为的表面自由以及对事态的了解不为欺骗所蒙蔽。但是，为此，它必须还要进一步受到限制，因为在自愿行为中一个人要负责的只能是那些经过选择(προαίρεσις)③的行为。因此，通过考虑目的也考虑手段而进行的**选择自由**，是道德上应负责任的条件。

亚里士多德避免进一步接触动机心理学和这种选择的决定性原因；他满足于确立这样一种立场：人格本身就是(起因于人格的)行为的充足理由④。他的学派，特别是提奥弗拉斯特(他写过一篇论自由的论文)，坚持这种选择自由的主张。

3. 仅就纯伦理观点而言，在这同一基础上，我们发现还有**斯**

164 **多葛学派**。确切地说，成为斯多葛学派的道德特征的强烈责任感要求他们承认个人的这种自由选择，因此他们用各种方法力求坚持这种主张。

---

① *Eth. Nic.* 〔《尼各马可伦理学》〕III. 3, 1111 a 73: οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις〔自主的(行为应该是)这样的(行为)，它的始生的原则存在于行为的主体本身之内，而后者对于他的行为所在的环境中的每一个细节都是有所知悉的〕。

② 正如《尼各马可伦理学》(1109 b 34)在开始谈到刑法时所指出的那样。

③ *Eth. Nic.* 〔《尼各马可伦理学》〕4. 1112 a 1.

④ *Eth. Nic.* 〔《尼各马可伦理学》〕5, 1112 b 31: ἔοικε δὴ … ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων〔因为看来……人，他是他的一切行为的始生的原则〕.

但是困难更大的是，他们关于命运和天命学说的形而上学逼着他们超越这种态度。因为这种命运学说使人（和其它一切动物一样）在所有他的内外结构中、在所有他的所作所为中，都为（给予一切生命的）宇宙力量所决定，所以人格就不再是他的行为的真正基础（ἀρχή）了；象所有发生的事情一样，他的行为看来不过是上帝-自然预定的、不可避免的必然活动。事实上，斯多葛学派在**宿命论**的极端结论面前并不退缩；相反，克吕普西为这理论搜集累累证据。他将这理论放在充足理由律之上（参阅上面第十五节，2）；他证明，只有先假定这理论，关于未来的判断的正确性才能坚持，因为只有内容已经决定了，判断的真伪标准才能确定①；他又改变了以下这种论证：因为能被人认识的只有必然的东西，而不是尚未确定的东西，所以神的先知使宿命论的假定成为必需的了；他甚至并不拒绝提出预言的实现是很好的论据。

这个理论从斯多葛的逻各斯学说的观点看来是完全前后一贯的，这个体系的敌人在这个理论中必然看出了对于意志自由的坚决否定；在这个体系所遭受的反驳中，这件事也许是最经常，同时也是最深刻的了。在无数攻击中最著名的是所谓"*ignava ratio*"或"怠惰的理性"（ἀργὸς λόγος），此怠惰的理性从关于未来事件是不可避免的这种论断中引出宿命论的结论：我们应该消极地等待事件的来临，——这个攻击，即使克吕西普除了借助于矫揉造作的区分外② 也不知如何躲闪。另方面，斯多葛关心的是要证明：尽管有

① Cic. *De Fato*〔西塞罗《宿命论》〕，10，20. 就选言命题而言，伊壁鸠鲁为此也放弃了选言推理之真；Cic. *De Nat. Deor*.〔西塞罗《神性论》〕I. 25，70。

② Cic. *De Fato*〔西塞罗《宿命论》〕，12，28 ff.

这宿命论，或者更确切地说，就是因为有这宿命论，从人应对自己的行为负责的意义上说，人仍然是他自己行为的原因。根据主因和附属因之间的区分（此区分自始至终使我们想起柏拉图的 αἴτιον〔原因〕和 ξυναίτιον〔附加的原因〕），克吕西普证明：意志的每次决定实际上都必然来自人与他的环境的结合，但是就在这里，外在环境只是附属因，而来自人格的赞同是主因；说应对自己行为负责，关键就在这里。然而当人的这种自愿行动的 ἡγεμονικόν（或主宰能力）为普遍的"普纽玛"所决定时，此"普纽玛"在每一特殊存在物身上，呈现出一种独立的、以别于其它存在物的性质，这就应165 该被认为是真正的 ἀρχή①（始基）了。特别是，斯多葛学派突出这一点：责任，作为根据行动和品格的伦理性质所作出的判断，是与在世道变化过程中个人或行为是否可能改变完全无关②。

4．早在伦理学上和心理学上纠缠不清的意志自由问题又进而在形而上学上和在（斯多葛学派的意义上的）神学上纠缠起来。其结果是，斯多葛学派的敌人**非宿命论**者认为自由概念受到斯多葛派学说的严重威胁，便给予自由概念以新的解释，并给它下了一个轮廓鲜明的定义。因果关系的链锁无处不在，毫无例外，甚至意志功能也应受到因果关系链锁的限制，——这种假定似乎排除了自由选择的能力；但是自从亚里士多德以来，选择自由在各派中都被认为是道德责任心的必不可少的先决条件。根据此理，反对派认为（这给这次争论以强烈的震动）：当他们反对斯多葛的命运说，从而反对德谟克利特的自然的必然性原则时，他们是在捍卫伦理

① Alex. Aphr. *De Fato*〔《宿命论》〕，p. 112.

② 同上，p. 106.

利益。如果说，克吕西普求助于充足理由律以建立这个学说，那么，**卡尔尼亚德**（对他说来，意志自由是无可争辩的事实）并不畏惧检验这个原则的普遍的、毫无例外的有效性①。

伊壁鸠鲁走得更远。他发现斯多葛宿命论与形成圣人的道德理想的基本特质的自我决定论是不可调和的，所以他宁愿假定宗教的幻想也不愿相信这样一种对灵魂的奴役②。因此他也否认因果律的普遍有效性，而且将自由和偶然性置于**无因事件**的概念之中。这样，与斯多葛宿命论相对立，**形而上学的自由概念**便产生了；凭借此概念，伊壁鸠鲁将人身上的意志的无因功能与原子脱离直线降落的无因偏离置于平行地位（参阅第十五节，4）。因此，**非宿命论**的自由意味着在不受原因决定的不同可能性之间作出抉择，伊壁鸠鲁认为他借此拯救了道德责任感。

这种**自由无因论**的形而上学概念并不是完全同古代科学思想脱离的。只有斯多葛学派才神圣不可侵犯地坚持因果律原则。连亚里士多德也不把他的一般原则应用在细节上；他满足于他的“大部分”（ἐπὶ τὸ πολύ）。他在假定自然中的偶然性（即无规律、无原因）的基础上放弃全面理解特殊的企图。在这方面，只有斯多葛应被认为是现代自然研究的先驱。 166

5．斯多葛主义在贯彻它的目的论中所遭遇到的困难并不更小。泛神论体系——将整个宇宙当作神的理性按照目的而行动的活的产物，并以此找到它解释世界的唯一依据——也必然主张这个宇宙的合目的性、至善、完美。与此相反，斯多葛学派往往通过

① Cic. *De Fato*〔西塞罗《宿命论》〕, 5,9; 11, 23; 14, 31.

② Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕X. 133 f.; Us. p. 65.

指出宇宙的合目的性、美和完善，也就是，凭借所谓**心理-神学**法，来证明众神和天意的存在①。

这条思想路线在古代遭遇到的攻击的矛头与其说是对准推理的正确性（虽然卡尔尼亚德也批评这点），不如说是对准〔推理的〕前提；与此相反，在世界上很容易看得出来的许多缺点、失调、罪恶和缺德都被用作反理性，反对有关合理的、合目的的宇宙因的假定，反对天意的假定。第一个用尽全力做这件事的自然是伊壁鸠鲁，他问：是上帝愿意铲除世界上的罪恶而不能够，还是上帝能够铲除世界上的罪恶而不愿意呢？还是两者都不是②？——他又指出不公正的种种实例，人生的过程经常使好人不幸，坏人得福③。

这些反对意见，措词强烈，处理审慎，是由**卡尔尼亚德**④带进争论的战场的。除了事件过程的罪恶和不公正以外，他还加上一条最刺痛斯多葛学派的反对意见⑤："为什么在这个由理性创造的世界里会出现没有理性以及和理性相反的东西呢？为什么在这个由神的精神赋予生命的世界里会产生罪孽与愚蠢，会产生最大的罪恶呢？"如果斯多葛学派（也许他们顾不上他们的宿命论）⑥希望

---

① Cic. *De Nat. Deor.*〔西塞罗《神性论》〕II. 5, 13 ff.

② Lactant. *De Ira Dei*〔《论神之愤怒》〕, 13, 19; Us. *Fr.*〔乌森勒尔编辑《残篇》〕374.

③ Id, *Inst. Div.*〔《神的创建》〕III. 17,8; Us. *Fr.*〔乌森勒尔编辑《残篇》〕370.

④ Cic. *Acad.*〔西塞罗《学园问题》〕II. 38, 120; *De Nat. Deor.*《神性论》III. 32, 80 ff.

⑤ Cic. *De Nat. Deor.*〔西塞罗《神性论》〕III. 25—31.

⑥ Cleanth. *Hymn.*〔克雷安德《圣歌》〕v. 18 f.

让自由意志对这些坏事负责，那么进一步的问题又提出来了：为什么万能的世界理性竟自把如此遭人滥用的自由给予人类，而它又为什么还允许这种滥用呢？

6．在这些问题面前，斯多葛学派由于他们的一元论的形而上学，处境比柏拉图和亚里士多德更加困难得多；柏拉图和亚里士多德还能够分别将这些不合目的的事物和罪恶归之于“非存在”的阻力或“物质”的阻力。尽管如此，斯多葛学派处理这些困难仍然大胆果断，提出了后来**辩神论**一再采用的大多数论点，而且不无灼见。

宇宙至善至美的这个目的论学说之所以能得到卫护不受这些攻击的伤害，原因是由于它采取的方法或者是否认违反目的性的事实，或者是证明这些事实在合目的的相互关联的整体中是不可缺少的手段或附带产生的后果。两种方法都被斯多葛采用了。 167

他们的心理学和伦理学理论允许这样的主张：所谓身体疾病并非本身如此，其所以如此，是由于得到了人的同意，因此，如果疾病之类是由事物的自然发展的必然性所造成，那么使之成为疾病是人的过失，正如使事物有害的往往只是愚人对这些事物的错误利用①；而事物本身或者是无所谓好坏的，或者甚至是有益的。同样，根据世道的不公正而提出的异议被如下的主张驳斥了：实际上，对于好人和圣人说来，身体疾病完全不是什么疾病；在另一方面，对于坏人说来，只可能有感官的、虚幻的满足，这种满足不能使他真正幸福，只能使所患的道德疾病恶化、加剧而已②。

① Seneca, *Qu. Nat.*〔塞涅卡《自然问题探索》〕v. 18,4.

② Seneca, *Ep.*〔塞涅卡《书信集》〕87, 11 ff.

另一方面，身体疾病也可以根据这样的理由得到辩护：身体疾病是自然安排的不可避免的结果；自然安排本身适合于自己的目的，它们的目的从不失败——例如，克吕西普就力图在疾病问题上证明这一点[1]。然而，特别是，邪恶具有道德意义：天意[2]给人的惩罚有些是为了使人从善，有些是为了有利的时机以锻炼我们的道德力量[3]。

如果表面上的邪恶得以证明是合理的，主要是由于指出了它们的伦理的合目的性，那么，对斯多葛学派说来，使道德罪恶成为可以理解的这件事似乎是一个更加迫切的问题，虽然也是一个更加困难的问题。在这里消极的逃避是完全不可能的，因为绝大多数人都是不道德的这个现实是斯多葛学派的道德说教中特别为人喜欢的演讲课题。这里便是整个辩神论的中心，即证明：在这个由神的理性所产生的世界里，在赋有理性的生物的冲动、气质、行为中如何可能存在反理性的东西。在这里，斯多葛学派求助于最普遍的原因：他们证明了，整体的完美不仅不包括所有各部分的完美，而且甚至排除它[4]；他们用这方法证明了他们的主张：上帝必然允许人有缺陷，允许人不道德。他们特别强调：只有通过对邪恶的反抗，真正的善行才会产生，因为如果没有罪孽和愚蠢就不会有德行和智慧[5]。就这样，当推论出罪恶是善行的必需的衬托时，斯多葛

168

① Gell. *N.A.* VII. 1, 7 ff.

② Plut. *Stoic. Rep.* 〔普鲁塔克《关于斯多葛的论辩》〕35, 1.

③ Marc. Aurel. 〔马尔库斯·奥勒留·安东宁〕VIII. 35.

④ Plut. *Stoic. Rep.* 〔普鲁塔克《关于斯多葛的论辩》〕44,6.

⑤ 同上，36,1。

学派提出了最后要考虑的问题①：永恒的天意最后甚至将邪恶转化为善行，永恒的天意将邪恶当作实现自己最高目的的(表面上难以驾驭的)工具②。

第十七节　真理标准

亚里士多德以后的时期在逻辑领域里的哲学成就是微不足道的。象这个斯塔吉拉哲学家的《分析篇》这样有权威的作品(该著作以如此高明的方式用包罗万象的形式将希腊科学的原则带进整个意识)，理所当然必定会在一个长时期内统治逻辑思想，而在事实上它的确统治了逻辑思想，直到中世纪之末，甚至还要长一点的时期。这个体系的基础打得非常牢固，开始时一点不动摇，为各学派剩下的活动只是各别组成部分的建设工作。与此活动有关的是：就在当时，大量具有颓废时代特征的矫揉造作、华而不实的东西显露出来了。

1．**逍遥学派**早已企图用更详尽的论述，用部分全新的论据，用深入广泛的分类，用更加严格按照规章的格式，朝这个方向系统地发挥亚里士多德的《分析篇》。特别是，**欧德姆斯**和**提奥弗拉斯特**从事关于假言判断和选言判断的研究，以及由于这些判断和前提的出现而引起的三段论理论的延伸。斯多葛学派继续这些研究，他们将这些新型判断(ἀξίωμα)当作复合判断，使之与简单判

① Plut. *Stoic. Rep.*〔普鲁塔克《关于斯多葛的论辩》〕35,3.

② Cleanth. *Hymn.*〔克雷安德《圣歌》〕vv. 18 f.

断相对比①，发挥三段论推理形式的全部细节，特别强调判断的质②，并推演出改变了形式的思想律。总的说来，他们将逻辑规律发展成为枯燥的纲要形式和真正烦琐的形式主义，从而脱离亚里士多德《分析篇》有意义的基本思想越来越远，成为一大堆死的公式。这种毫无成效的机巧对于解答诡辩论的怪题特别有兴趣；在这些怪题里，真正的意义被纠缠在种种形式的矛盾中。

就在各派的这些详细论述中，由亚里士多德创始的**逻辑**科学第一次呈现出纯**形式的**性质，此性质一直保留到**康德**时期。在发挥具体特征方面所采取的形式越迂腐，亚里士多德企望的活生生的思想意识就越被学究式的规则网所代替，——主要目的在于阐述思想，检验思维形式的合法性，但不可能正确对待科学活动的创造力。在智者学派那里，甚至在亚里士多德本人那里，对论证和反驳的重视已处于重要地位，而现在在这里就占据了整个场地。在169古代人们并未获得调查研究的理论；因为我们发现，伊壁鸠鲁学派的后代③斐洛德姆斯④研究归纳法和类推法结论的筹备工作很差，彼此孤立，毫无值得一提的成果。

2．斯多葛学派非常重视《范畴篇》学说的整理改写工作，我们理应从中获得更多现实的东西。在此他们引起人们注意，最高范

① Sext. Emp. *Adv. Math.* 〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VIII. 93.

② Diog. Laert. 〔狄奥根尼·拉尔修斯〕VII. 65.

③ 伊壁鸠鲁本人，他的整个学派也是如此，并不关心形式逻辑的原理。人们也许认为这是表明兴趣和智力之不同，但事实上它只表明对一切不可能有实践利益的东西的淡漠无情。

④ 在赫尔库拉内姆（Herculaneum）发现的关于他的论文《论预兆和迹象》，请参阅 Th. 冈伯茨《赫尔库拉内姆出土文物研究》(*Herculanensische Studien*)，第一册，莱比锡，1865年版；Fr. 巴胡施（里克，1829）；R. 菲利普森（柏林，1881）。

畴（其它范畴只能代表特殊的规定）是**存在**(τὸ ὄν)① 或**某物**(τὶ)这个范畴；这样作是完全正确的，但却很少有成果。范畴之间的配合协作（至少就列举法而言，这种配合协作是亚里士多德的计划）被有明确系统的次序所取代了；根据这个次序，每一个范畴必须更准确地被下面的范畴所决定。作为一切可能关系的持久基础，“存在之物”（或**存在**）是实体(ὑποκείμενον)，是固定性质的母体(Träger)；只就这点而论，它处于流动状态(τὸ πὼς ἔχον)的关系中，并因这种流变状态与其它实体发生相互关系(τὸ πρός τί πως ἔχον)。

就这样从范畴论中产生了**本体论**——即关于实在最一般的形式关系的形而上学理论；在斯多葛学派体系中的这个理论与他们的总倾向一样（参阅第十五节，5）具有一种彻底**唯物主义的**性质。存在物作为实体本身是缺乏特性的物质(ὕλη)，在整体的物质以及在特殊的物质中所固有的性质和力量同样是混有物质的因素（大气流）。在这一点上，实体和属性之被考虑既是根据一般概念的观点，也是根据特殊事物的观点；在后者情况下，强调了每一个别事物在本质上都明确地有别于其他事物②。

除这些有关**存在**的范畴外，我们发现在斯多葛学派中出现了思维与存在的关系所借以表现的概念形式；在这些概念中，早在希腊思想发展中已经酝酿得越来越成熟的**主客观的分离**现在得到了明确的表现。当斯多葛学派认为所有思维的对象是物质时，当他

① 逍遥学派也忙于研究这个范畴，这件事为斯特拉脱保存下来的定义所证明：τὸ ὄν ἐστι τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον〔“有”是持续存在的原因〕(Proclus *in Tim.* 242 E)。

② 在开始的两个范畴与最后两个范畴的对比中，名词和动词的语言关系也出现了（用斯多葛学派术语 πτῶσις〔(名词的)格〕和 κατηγόρημα〔(事物的)属性〕)。

170 们认为思维活动本身以及它的语言表现① 是物质的功能时，他们还是不得不承认**意识内容**本身(τὸ λεκτόν)带有非物质的性质。但是，自从存在与意识内容之间的区分明确地划分之后，便出现了**认识论的基本问题**：应如何思考意识与存在的联系和一致的关系。

3．此外，由于怀疑派在此期间所经历的生动活泼的发展以及怀疑派反对教条主义体系的比较坚定的立场，这个问题就弄得更加清楚明白了。

到底是皮浪还是蒂孟，这无关紧要；反正大约就在各伟大学派体系得到发展和巩固的时候，他们把所有那些在智者学派时期曾经动摇过对于人的认识能力的朴素信仰的论点都系统化为一个整体。虽然克制自己不作判断从而使人独立于命运的那种伦理目的最终还是起决定性作用（参阅第十四节，2），但是这种怀疑主义仍然制定了经过细心阐述的理论性学说。怀疑主义怀疑两种知识形式（知觉形式和思想判断形式）的真实可能性；在它一个个毁灭性地分析了这两种形式之后，它明确地说，正是由于这个原因，两种形式的结合不可能产生任何确定的结论②。

关于知觉，怀疑派利用了普罗塔哥拉的相对主义，在所谓十个"论式"(辩驳法)③ 中，艾奈西狄姆④ 以组织得十分不严格的形式

---

① 斯多葛学派非常强调思维与语言之间、理性内部活动（λόγος ενδιάθετος〔内存的理〕）与理性通过声音的外部表现（λόγος προφορικός〔名言的理〕）之间的区别性的比较。因此把语言功能假定为灵魂应有的组成部分（参阅第十五节，6）；因此他们详尽地把修辞学和语法学与逻辑学一起处理。

② 不可指望从合在一起的两个骗子那里获得真理，这种说法完全是正确的。Diog. Laert.〔狄奥根尼·拉尔修斯〕IX. 114.

③ Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.*〔塞克斯都·恩披里珂《皮浪的基本原理》〕I. 38 ff.

④ 据古代著作家说，艾奈西狄姆不仅依附于怀疑派，而且还依附于赫拉克利特的形而上学。是否事实果真如此，或者是否把这个关系归之于他是出自错误，这个问题

提出了怀疑派的理论；在这十个"论式"（辩驳法）中，上述倾向占最宽广的地位。知觉的变化，不仅根据不同种的生物（1），不仅根据不同的人（2），根据他们的惯例（9）以及他们整个发展（10），甚至根据同一个体在不同的时间（3），依赖于身体状况（4），依赖于个人与他在空间的对象的不同关系（5）。知觉的变化还根据对象的不同（7），因此知觉没有资格要求获得事物直接反映的价值，因为它们之产生受到中间媒介（如空气）状态的限制，而我们又无法消除这些中间媒介的作用（6）。因此，无论如何人都不能完全地认识事物（8），并且在大量充满矛盾的印象面前人没有办法区分真的印象和假的印象。这一个并**不**比那一个**更**正确。 171

与人的知觉处于同等关系的是人的意见（δόξαι）。在这方面在皮浪主义中爱利亚派的辩证法的影响突出来了。据证明，对于每一个意见都可以用同样充足的理由树立反对意见与之对立。这**种理由的平衡**（ἰσοσθένεια τῶν λόγων）不容许我们区分真与伪：由于这种矛盾（ἀντιλογία），这个**不**比另一个**更**正确。因此，所有意见所根据的（按照怀疑派采用的智者学派的用语）只是传统和习俗（νόμῳ τε καὶ ἔθει），而不是事物的本性（φύσει）。

后期怀疑派更加猛烈地攻击科学知识的可能性，他们揭**露三段论法程序中的困难**以及亚里士多德根据三段论法所创立的方法中的困难①。在这方面卡尔尼亚德似乎带过头，他证明：因为每个论据为了证明自己前提的有效性便要先假定其他论据的成立，照

纯粹是古代文物研究的问题。因为如果前者是事实，那只会是思维的现实关系的另一种表现形式，这种表现形式柏拉图早已注意到了。《泰阿泰德篇》152 Eff.。

① Sex. Emp. *Adv. Math.* 〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VIII. 316 ff.

此类推，从而使“*regressus in infinitum*”（由果推因至无穷）成为必要的了，——这个论证对于怀疑论者说来完全是恰当的，怀疑论者不象亚里士多德，他不承认任何东西是直接可知的（ἄμεσον〔无中介的〕；参阅第十二节，4）。这同一论点由**阿格利巴**进一步发展了，他将怀疑论定为五个“论式”[①]，比艾奈西狄姆清楚得多，全面得多。他也叫人们注意知觉的相对性（3）和意见的相对性（1）；他证明每一个论证如何推至无穷（2：ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων〔无止境式〕）；并证明，从假设的前提出发进行论证是如何不合理（4）；最后证明：甚至在科学中也经常发生这样的事——必须被假设为三段论前提的根据的东西只有用该三段论才可证明（5：ὁ διάλληλος〔循环式〕[②]）。在后一种情况，必须引起注意的是：在三段论法推论中，从全称命题推到特称命题时，全称命题从一开始只能在特称命题有效的条件下才能证明是合理的[③]。

因此，由于事物本质是人类知识不可能达到的[④]，所以怀疑派要求人们尽可能不作判断。关于事物我们无话可说（ἀφασία）；我们只能说，这个、那个表面看来是这样、那样；我们这样说，只是表示：我们说的是我们暂时的感觉状态（如昔勒尼学派曾经教导过

---

① 塞克斯都·恩披里珂《皮浪的基本原理》I. 164 ff.：(1)意见的矛盾，(2)论证中由果推因，推至无穷，(3)所有知觉的相对性，(4)除了假设性前提的不可能性，(5)三段论的循环。

② die Diallële，辘轳语：指循环定义及循环设证。——译者

③ 塞克斯都·恩披里珂《皮浪的基本原理》II. 第194页起。在J.S.米尔《逻辑学》(II. 3,2)中得到改造；在Chr. 西格瓦尔特《逻辑学》(I. § 55,3)中，得到改正。

④ 最后，怀疑论的最简单的表达式是将阿格利帕的五个“论式”变成两个：没有一样东西是直接可靠的（可知的），正因为如此，没有一样东西是间接可知的；从而没有任何东西是可知的。塞克斯都·恩披里珂《皮浪的基本原理》I. 第178、179页。

的，第八节，3)。甚至关于知识不可能性的这种怀疑性主张(为了 172
避免这样的反驳意见：看来在这里至少从反面断言和论证了某种东西①）也只应看作是对于信仰的一种表白而不是一种知识——只应看作是克制住不发表意见，而不是正面的断言。

参阅布罗沙《希腊怀疑派》(*Les Sceptiques Grecs*,1877年，巴黎法文版)。

4．怀疑派的攻击非常尖锐地集中在这个原则上②：人们不管从哪里得来的各种观念都是欺骗假象，在这些欺骗假象面前没有单义的、准确的知识标志，没有**真理标准**。因此，如果教条主义学派根据苏格拉底关于没有知识便不可能有德行的精神③坚持知识的现实性，那么怀疑派的立场〔从反面〕给他们指定了这个任务：确定一种真理标准，而且捍卫这种真理标准，以免受到怀疑派的攻击。**伊壁鸠鲁学派**和**斯多葛学派**都这样做了，虽然他们的唯物主义形而上学和与之相联的**感觉主义**的心理学给他们造成了严重的、从本质上说不可克服的困难。

事实上，所有观念和知识内容只能来自**感官知觉**，这是这两个学派的心理-发生学理论。伊壁鸠鲁学派用德谟克利特的影象说来解释感官知觉的来源（第十节，3)。此学说甚至赋予感官幻觉、梦

① Cic. *Acad*. 〔西塞罗《学园问题》〕 II. 9, 28和34,109; Sext. Emp. *Adv. Math*. 〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕 VIII. 463 ff.。

② Sext. Emp. *Adv. Math*. 〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕 VII. 159.

③ Diog. Laert. 〔狄奥根尼·拉尔修斯〕 X. 146 f. K. Δ; Us. 〔乌森勒尔〕 p. 76 f.; 另一方面，Plut. *Stoic Rep*. 〔普鲁塔克《关于斯多葛的论辩》〕 47, 12.

境等以符合于现实的知觉品格；在这理论的基础上凭借早在客观上存在于影象之间的组合甚至可能解释幻想进行综合活动的种种产物。可是斯多葛学派也认为知觉是身体的变化过程，是外在事物刻在灵魂上的印象(τύπωσις)。据他们看来，由于一切事物普遍的混合，这种可能性是不言而喻的。这种粗糙的感官概念，他们尔后经常用比较法反复表示出来；他们说，灵魂原本象一张白纸，在时间过程中，外在世界将它的印记刻在上面①。克吕西普称知觉为灵魂的性质的改变物(ἑτεροίωσις)，他的这种称呼听起来使人觉得更精炼，然而更不明确，而且绝对的机械，因为对他说来，不管怎么说，观念〔或精神的表象〕(φαντασία)总是被表象的东西(φανταστόν)作用于身体的产物。

两个学派只用这些印象或部分印象的持续以及它们的组合来解释概念和一般观念(προλήψεις〔内在的观念〕；在斯多葛学派中还有 κοιναὶ ἔννοιαι〔共同意念〕)的出现。因此，他们特别象犬儒173 学派那样反对柏拉图-亚里士多德的理念论和形式论，②特别反对关于构成概念的独立活动或独立能力的假定，并甚至认为最一般、最抽象的概念的来源在于这些知觉元素(*Wahrnehmungselemente*)的机械作用(关于这点，他们几乎没有进一步的分析)。事实上，斯多葛使借助于井井有条的意识所产生的科学概念与这些自然地、

① Plut. *Plac.*〔普鲁塔克《哲学箴言集》〕IV. 11；*Dox.* D.〔迪耳斯《希腊哲人拾遗》〕400；Plut. *Comm. Not.* 47；此外，参阅 Plat. *Theæt.*〔柏拉图《泰阿泰德篇》〕191. C。

② 因此，斯多葛学派认为柏拉图的“理念”(类-概念)只是人类心灵的结构(ἐννοήματα ἡμέτερα〔我们的思想〕；参阅 Plut. *Plac.*〔普鲁塔克《哲学箴言集》〕I. 10，*Dox.* D.〔迪耳斯《哲学哲人拾遗》〕309)，从而为以后“观念”一词的主观意义提出第一个意见。参阅第十九节。

不自觉地(φυσικῶς)产生于经验(ἐμπειρία)的一般观念相对立。但甚至这些科学概念的内容也被认为毫无例外地来源于感觉。在这方面,两个学派均特别强调语言参预创造概念的积极作用。

在此,伊壁鸠鲁主义特别是在后期(斐洛德姆斯)创造了一种独特的学说,这种学说习惯上取名为**符号学**。思维赖以活动的语言词语显然不是影象,而只是词语所指的观念内容的符号;另方面,根据伊壁鸠鲁继承于德谟克利特的关于感官性质的主观性的学说,知觉的观念内容也不是事物的影象,而又只是代表现实本身在量方面的等级差异在质方面所规定的符号。因此,人对事物的认识来源于这些符号群(有些是自觉的,有些是不自觉的),来源于这些符号的组合:在这些理论中,伊壁鸠鲁学派和怀疑派一脉相承。

5. 但是现在,只要印象总的内容以及思维本性,人人相同,就必然得出结论:在这种情况下,在理论领域和实践领域里,这相同的一般概念必然由心理的机械作用所形成。特别是斯多葛学派推出了这个结论;他们的整个形而上学有力地迫使他们的注意力集中在心灵功能的共同性质上;这些心灵功能都被认为是来源于神的"普纽玛"。因此,他们教导说,最可靠的真理应该在那样一些概念中去探寻——那些概念按照自然的必然性在一切人中有规律地发展。他们甚至为了科学推理,乐于将这些 κοιναὶ ἔννοαι 或 *communes notiones*〔共同意念〕当作出发点。他们特别喜欢求助于 *consensus gentium*(万民同意),——关于这个论点,怀疑派只要用经验中的反面例证,是很容易将其有效性攻破的①。

因此,在后期的折衷主义文献中这些共同观念被称为是**先天**

① Cic. *De Nat. Deor.*〔西塞罗《神性论》〕I. 23, 62 f.

的（*innatæ*），尤其是**西塞罗**在其中不仅发现了自然同样向一切人表明的东西，而且还发现了自然或神最初用他的理性同时灌输进每个人心里的东西——这些都已不符合斯多葛学派的精神了。西塞罗这样主张不仅是为了道德和法律的基本概念，而且是为了对

174 神的信仰，对灵魂不朽的信仰：特别是，对上帝的认识被强调为只是人对自己真正根源的回忆。这种学说构成柏拉图认识论与斯多葛学派认识论之间最好的桥梁；并在斯多葛学派的 κοιναὶ ἔννοαι〔共同意念〕的名义下，**理性主义认识论**传了下来，一直传到近代哲学的初期。理性主义认识论正借此保留了**心理学上的附属意义**（Nebensinn）——理性认识基于**先天观念**。

6．斯多葛学派以及伊壁鸠鲁学派都用心理-发生学的观点从根本上将观念的所有内容归源于感官印象，而只有伊壁鸠鲁学派从这里得出一惯性的推论：对真理的认识的标志只能是（知觉用以强加于意识的）必然性的感觉，这种不可抗拒的**透彻性**或**鲜明性**（ἐνάργεια）表现在感官接受外界（Aussenwelt）的功能中。每一知觉本身都是真实的，无可反驳的。可以说，它存在着，象一颗实实在在的意识世界的原子：毋庸置疑，独立自主，不为任何理由所动①。如果表面看来同一对象存在着不同的、互相矛盾的知觉，错误只在于指示知觉的意见，而不在于知觉本身；根据知觉不同这个事实就证明了不同的外因引起不同的知觉；据此，相对论丝毫也不能反驳所有知觉的正确性②。

① 伊壁鸠鲁学派在认识论上的原子论与在物理学上、伦理学上的原子论之间的类似是很明显的。

② Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VII. 203 ff.

同时，意见(δόξαι)必然经常不断地超越感官印象的直接存在，因为行为所需的知识也需要不可直接感知的知识：一方面它需要认识现象的根源(ἄδηλον〔密藏(之因)〕)，另方面它需要认识从现象根源可能推论出的未来的可以期待的东西(προσμένον〔报应〕)。但是，根据伊壁鸠鲁学派，心理机制虽有这些更深一层的功能，但只有知觉才是保证。如果概念（προλήψεις〔内在的观念〕）只不过是在记忆里保存下来的感官印象，那么概念在这些印象的透彻性或鲜明性中有其确实性——既不可能证实也不可能攻击的确实性①。假说(ὑπολήψεις)——既关于不可感知的事物根源的假说，也关于未来事件的假说——就它们为知觉所证实，至少不为知觉所反驳这一点而论，只是在知觉中找到自己的标准；前者对预测未来有效，后者对阐述理论有效②。因此，伊壁鸠鲁学派根本就没有谈 175 到信念或信仰的独立才能；我们对于任何未来事件的期待是否正确，我们只有在事件发生时才知道。这样，他们在原则上放弃了对一种真正的研究理论的探讨。

7．从这里很明显地可以看出，伊壁鸠鲁学派可能将他们自己的原子论形而上学当作一种不为事实所反驳但又未经证明的假说。的确，他们利用这个假说的根本目的是为了替代那些据他们看来似乎在道德上应该反对的假说。因此他们的教条主义是值得怀疑的；他们的认识论，就它必须处理理性知识而论，是强烈地渗透着怀疑论的。就他们只承认与感官知觉联在一起的东西才是

① 正如对伊壁鸠鲁说来，连理智上的善的最后标准也是感官上的快乐；同样，概念的真实的标准也只是感官上的鲜明性（*Evidenz*）。

② Sext. Emp.〔塞克斯都·恩披里珂〕VII 211.

“事实”，而这些事实又是完全确实的而论，他们的观点又得被看作是**实证论**的观点。

这种实证论在古代凭借后起的经验主义的医生学派的理论脱离了伊壁鸠鲁伦理的和形而上学的倾向，更坚定地向前发展了。关于一切不可感知的事物的知识，关于一切理论性的学说，这些医生学派与怀疑派持同一看法；然而另方面，在这些医生学派承认知觉感官的鲜明性方面，他们又与伊壁鸠鲁学派持同一观点。在这里观察（τήρησις）被描述为医生技艺的基础，而保存在记忆中的观察又是医生的理论的唯一本质（Wesen）：特别是病源学解释在原则上被否定了。

与此有连带关系的是这样一个情况：后期怀疑派在探索研究中处理**因果关系**的概念并发现其中的困难。艾奈西狄姆已经提出一系列这样的诘难①，并在塞克斯都·恩披里珂那里，我们发现这些诘难发展得范围更宽广更全面了②。首先，在他那里，病源学理论的缺点突出来了：病源学理论将已知归源于仍然不可解释的未知；这些理论没有充足理由便在许多可能性中选择一种可能性；它们根据偶尔的反面例证便很不小心地检验经验；最后它们终于根据从知觉得来的、特别简单因而本身很容易理解的样板（Schema）去解释不可能为知觉所认知的东西。此外，他又搜查出妨碍我们取得因果关系的直观概念的所有一般困难。一事物影响另一事

① Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.*〔塞克斯都·恩披里珂《皮浪的基本原理》〕I. 180 ff.

② *Adv. Math.*〔《反对数学家》〕IX. 195ff.；参阅 K. Göring, *Der Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie*〔戈林《希腊哲学中的因果概念》〕(Leipzig. 1880)。

物，一事物的运动传至另一事物，——其过程要让人理解：既不能假定作用力是非物质的，也不能假定作用力是物质的；如若认为接触(ἁφή)是发生因果关系过程的必要条件（亚里士多德就曾如此），也不能使其更能说明问题。所以，因果之间的时间关系是极难确定的。但是，在这些辩论中最重要的思想是指出了**因果关系的相对性**：没有一样东西本身是原因或结果；两者中每一个是针对另一个而言；αἴτιον〔因〕和 πάσχον〔果〕是两个互相关联的术语，一定不可绝对地固定。因此(斯多葛的)关于本质上起作用的原因的概念，关于创造万物的神的概念，便被排除了。 176

8．**学园怀疑派**却从另外方向探索他们已抛弃了的理论知识的确实性的代替物。因为在实践生活中悬疑是不可作为座右铭予以执行的；行动又是不可避免的，并且对于行动说来决定性的观念又是必需的；因此；阿尔凯西劳斯提出这种意见：观念，即使一个人拒不完全同意，但能改变他的意志①；在实践生活中，一个人必须满足于某种信念或信仰(πίστις)，根据这种信仰，某些观念被认为比其他观念有更大的盖然性(εὔλογον)，更适合于生活的目的，更合理②。

卡尔尼亚德更进一步地发挥了这种**盖然学说**③，他企图根据逻辑关系将这种"信仰"的具体程度规定得更确切些。程度最低的**盖然率**(πιθανότης)是属于没有进一步关联的单一观念（感官上明澈、鲜明，形式模糊、不完整）。程度高一些的盖然率属于那种可以毫无矛盾地与其他有关观念联结起来的(ἀπερίσπαστος)观念。最

① Plut. *Adv. Col.*〔普鲁塔克《反科罗底》〕26，3.

② Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VII. 158.

③ 同上，166 ff..

后，要检验这样联结起来的观念的整个体系是否完全协调，是否得到经验的证实（περιωδευμένη〔圆净周密的〕）——就在这里信仰达到最高阶段。因此，依据经验得来的信仰从感性上分散的东西上升到科学研究的逻辑体系。但是虽然后一种形式对实践生活说来可能完全够用了（如卡尔尼亚德所假定的），但还不足以导致完全可靠的信念。

9．与此相反，**斯多葛学派**尽了极大的努力，谋求获得他们形而上学的认识论基础；他们从伦理学上的利益考虑，赋予自己的形而上学以极大价值，不顾心理-发生学上的感觉主义，力求挽救科学的**理性**品格[①]。根据同类为同类所认知的原则，他们的世界-理性学说需要人内心的逻各斯（人的理性）认识心外的逻各斯[②]；在德行和感性冲动之间的伦理上的对立（或二重性）需要在知识与感性观念之间有类似的区分。因此，虽然整个知识材料被认为产生于感性的表象，但是斯多葛学派在另方面指出，在本来的知觉中不包含任何知识，既不能认定为真的，也不能认定为假的。只有当**判断**（ἀξιώματα）已经形成，在判断中关于观念之间的关系有所肯定或否定时，才可以断言真与伪[③]。

177

然而，斯多葛学派认为**判断**（在这点上，他们采取了一种新鲜的、意义深远的立场，在古代只有怀疑学派在某种程度上接近这种立场）决不仅仅是形成观念的理论过程和观念的结合。他们认识到判断中的基本特征是**同意**（συγκατάθεσις）、认可、确信的独特行

① 参阅 M. Heinze, *Zur Erkenntnisslehre der Stoiker*〔海兹《斯多葛学派认识论》〕(Leips. 1880)。

② Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VII. 93.

③ Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VIII. 10.

为，心灵藉以使观念内容变成自己的内容，借以理解观念内容，并以某种方式占有这个内容(καταλαμβάνειν)。这种认知行为，斯多葛学派认为是意识的独立功能，正如他们同样认为出现在激情中的、对感情冲动的“同意”是意识的独立功能一样。观念之出现犹如感情激动之出现，是一种属于自然必然性的过程，完全独立于人的意志(ἀκούσιον〔非出本愿的〕)。但是这种“同意”(凭借此“同意”，我们把一类变成判断，把另一类变成激情)是一种意识的决断(κρίσις)，独立于外部世界(ἑκούσιον〔出于本愿的〕)①。

然而说到圣贤，由于普遍的逻各斯和各别的逻各斯合而为一了，这种同意只出现在有关真实的观念中：因此，灵魂，在领悟这些观念内容时领悟了现实。这种观念，斯多葛学派称为 φαντασία καταληπτική〔物我两契(状态)〕②；他们深信，这样一种观念一定会直接明显地引起有理智的人的“同意”。因此同意本身(συγκατάθεσις)被认为是一种正在思维的灵魂的活动；但是实际上作为同意对象出现的既有个别知觉，也有基于个别知觉的概念、判断、推理的理智活动。

因此如果斯多葛学派把 φαντασία καταληπτική〔物我两契(状态)〕这一词语理解为心灵借以掌握现实的那种观念，它照亮了

---

① Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VIII. 39, 7.

② 解释这个名词有巨大分歧。根据原始资料，似乎这个观念所指的时而是被心灵所掌握，时而是领悟现实，时而是心灵借以领悟现实，时而指的又是观念如此紧紧掌握心灵，以至心灵必须同意观念。因此，有人设想过，斯多葛学派是有目的地用这种含糊的形式创造这个词语，因为所有这些关系都要在其中协调。也许策勒(IV.³ 83)〔英译本《斯多葛学派》，第89页〕用他的译文“概念的俗念或知觉”(*begrifflich Vorstellung*)，有意重复这种含糊不清；在这里有一种附带的逻辑意义，但并不符合斯多葛学派原来的意图。

心灵，使心灵在同意时将现实变为己有，那么，这实际上正确表现了他们为真正观念而树立**必要条件**①，但是这个定义完全不符合构成此定义所要达到的目的，也就是说，不符合借以认识真理的标志。因为正如怀疑派②所提出的正确异议：主观标志，即同意，可能被证实为关于大量明显错误的虚假观念的心理事实。

这样，在斯多葛学说中人类学方面的不调和甚至表现在自己的认识论的中心概念中。正如根据他们的形而上学不可能解释从世界-理性中产生的各别灵魂如何受到感性冲动的控制，同样，也不可能理解在某种情况下，理论上的"同意"如何竟自委身于虚假的观念。两个难点，从根本上说，有共同的根源。斯多葛学派与赫拉克利特一致：在他们的形而上学中将**事物规范秩序与事物实际秩序**合而为一，虽然与此同时这些概念在雅典人的哲学中已经有了严重的分裂。在他们看来，理性理应如此，事实也如此。理性是 νόμος（规范法令），同时又是 φύσις（自然）。这种矛盾的正反两面在他们自由论和辩神论中形成严重的对立，这种矛盾是有待于未来解决的问题。

① 值得指出的是，在斯多葛给认知的心灵与外部实在的关系命名时，他们绝大部分使用了从触觉领域而来的词语（印象、领悟、理解等等）；但在从前，人们更喜欢视觉上的同类词语。参阅第十一节，2。

② Sext. Emp. *Adv. Math.*〔塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》〕VII. 402 ff.

第二章　宗教时期

J. 西蒙《亚历山大学派史》(*Histoire de l'École d'Alexandrie*, 巴黎法文版，1843 年起)。

E. 马特《论亚历山大学派》(*Essai sur l'École d'Alexandrie*, 巴黎法文版，1840 年起)。

E. 瓦歇罗《亚历山大学派批判史》(*Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, 巴黎法文版，1846 年及以后几年)。

[J. 德拉蒙德《犹太人的爱》或《犹太亚历山大哲学的发展和完成》(*Philo Judæus, or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 两卷集，1888 年，伦敦英文版)。]

巴尔特勒米·圣希黎《论学园派与诸派论争兼论亚历山大学派》(*Sur le Concours ouvert par l'Académie, etc., sur l'École d'Alexandrie*, 1845 年，巴黎法文版)。

K. 沃格特《新柏拉图主义与基督教》(*Neuplatonismus und Christenthum*, 1836年，柏林德文版)。

乔治《论亚历山大宗教哲学概念中的矛盾》(《历史神学杂志》，1839 年度)[*Über die Gegensätze in der Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie*(*Zeitschr. f hist Theol* 1839)]。

E. 多伊庭格尔《基督教传统精神》(*Geist der christlichen Überlieferung*, 1850—1851 年，雷根斯堡德文版)。

A. 里奇耳《早期天主教会的起源》(*Die Entstehung der altkatholischen kirche*, 1857 年，波恩德文第二版)。

鲍尔《纪元后头三个世纪的基督教》(*Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, 1860 年，蒂宾根德文版)。

J. 阿耳措格《教祖遗集大纲》(*Grundriss der Patrologie*, 1876 年，弗赖堡因布

赖斯高德文第三版)。

〔A. V. G. 艾伦《基督教思想的连续性》(*The Continuity of Christian Thought*, 1884年,波士顿英文版)。〕

A. 施特克《教父哲学时期哲学史》(*Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit*, 1859年,维尔茨堡德文版)。

J. 休伯《教父哲学》(*Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859年,慕尼黑德文版)。

Fr. 奥弗伯克《论教父文学的起源》(*Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 《历史杂志》, 1882年)。

A. 哈尔纳克《教义书》(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 三卷集, 1886—1890年,弗赖堡因布赖斯高德文版)。

〔J. 唐纳森《基督教文学与教义批判史》(*Critical History of Christian Literature and Doctrine*)。〕

希腊化-罗马哲学从伦理观点逐渐过渡到宗教观点,其内因存179在于哲学本身,其外因存在于时代需要的迫切要求。体系与体系之间的接触越广泛,就越明显表现出来:哲学要完成自己给自己提出的任务,能力多么微弱——这任务就是教育人们通过可靠知识达到美德和幸福的境界,达到内心独立于外在世界。怀疑派的思想方式教导我们德行基于舍弃求知的努力而不基于知识本身,当这种思想方式扩散得越来越远的时候,甚至在斯多葛学派中也越来越盛行这样一种观点:刻画得如此苛刻严峻的圣人的理想不会在任何人的身上完全实现,因此在各个方面都使人感觉到:靠个人自己的力量既不可能认知,也不可能有德行和幸福。

因此,如果说在哲学本身中必然要引起一种情绪,即为了达到伦理目的需要更高一级的帮手,那么同样真实的是,当时的理论学说包含有大量的宗教因素。无疑,伊壁鸠鲁学派有目的地排除了

此等因素，但斯多葛刚好相反，给这些因素大开绿灯，入口越宽敞，就越自由。在斯多葛学派那里，不仅形而上学要求在神灵指示下寻求道德原则，而且在他们的**普纽玛**理论中，出现一种赋予神话作品以哲学意义的可能性，而这种哲学意义可能是所有崇拜形式都共有的。最后，亚里士多德学说中的精神—神论以及柏拉图在更高的超感世界里探索事物永恒本质的那种理想倾向还没有被人忘却。

最后证明，正是这种短暂的尘世与超感的神界之间的对立的**二元论**如实地反映了存在于暮年的希腊和罗马世界的整个生活中的内部矛盾。以往的对感官享受的渴求也许还在歌颂争权夺利，纸醉金迷。然而〔对此种生活的〕厌恶和恶心产生了新的渴望，渴望着更纯更高的欢乐：随着罗马帝国的社会形势带来了与此形成的强烈的对比，面对此强烈的对比千百万人看到自己被隔绝在世间美好事物之外，他们的眼光如饥似渴地仰望着未来的更美好的世界。因此，在各方面，一种深沉的、强烈的、解放灵魂的要求越来越为世人所觉察，那是一种超越凡尘的饥渴，那是一种无与伦比的宗教热忱。

首先这种**宗教运动**的活力表现在希腊-罗马世界热中于吸收外来的宗教礼拜仪式，表现在东西方宗教的渗透和融合。但是虽然矛盾在各处得到调整，然而控制人类灵魂的斗争却更激烈了；因此古代文明世界的土地，结出了科学艺术的硕果之后，又变成了宗教的战场。从而在尔后若干世纪，人们的主要兴趣从尘世转向了天上；人们开始在感官世界之外寻求解脱。

但是尽管如此，进行**宗教论争**所采取的形式表明了希腊科学已经变成怎么样的精神力量和理智力量了。古代世界如此明显地 180

表现出患了思想苍白的病，如此强烈地怀着需求知识的感情，因此每种宗教都希望不仅满足感情，而且还要满足理智，因而极欲将自己的生活转变成理论。甚至对于基督教说来也是如此，而且实际上基督教的情况正是这样。毋庸置疑，耶稣的宗教取得胜利的真正的力量在于它进入这个衰老、乏味的世界时带着纯洁高尚的宗教感情的青春活力，带着勇于面对死亡的信念。但是基督教之所以能征服古代文明世界却是由于它吸收了整个古代文明并改造了整个古代文明；并且在同旧世界的外部斗争中，形成了自己的组织结构①，因而最后变得强大到足以占领整个罗马帝国；同样，在捍卫自身反对古代哲学中，它将古代哲学的概念世界变成自己的概念世界，从而建设起自己的教条主义体系。

就这样，科学的需要和生活的需要碰在一起了。科学谋求在宗教里解答它一直徒劳无益地辛苦探索的问题；生活盼望为宗教的渴念和信念获得科学的阐述和基础。因而，从此开始，经过若干世纪，哲学史与教条主义神学一块儿向前发展②；**宗教形而上学**时期便开始了。古代思想的发展描绘出一条独特的曲线：从宗教发端，然后与宗教愈离愈远，直到伊壁鸠鲁学派，完全与宗教分离；于是又稳步地向宗教靠拢，最后完全回到宗教中来。

在这些条件下，有可能理解到：从价值的观点将超感世界和感官世界分别看作神的完美和尘世的卑贱——使这两个世界作如此

① 参阅 K. J. Neumann, *Der. römische Staat und die allgemeine kirche bis auf Diocletian*〔纽曼《罗马国家和戴奥克里先以前的一般教会》〕, Vol. I. Leips. 1890 年。

② 当然，必须认识清楚，下述说明已经将一切特别武断的因素撇在一边，除非这些因素与哲学原则不可分离地交织在一起。

分离的世界观是构成整个宗教-哲学运动发展的共同基础。实际上这种观点毕达哥拉斯学派已经提出(参阅第五节，7)，甚至亚里士多德也坚持过。但是，毫无疑问，这种观点在柏拉图形而上学中得到最有力的详尽阐述。因此，正是这后一个体系形成了对于古代思想的宗教发展末期的统治中心。柏拉图主义向宗教方面发展是这个时期的基本特征。

然而这一运动的地理中心是亚历山大里亚；这个城市从历史上以及人口上说，最明显地代表了当时各民族、各宗教的杂居混处。在这里，博物馆积极活动，收藏了希腊文化的一切珍宝；所有宗教、膜拜形式都在这熙熙攘攘的商业都市济济一堂，企图用科学来澄清在它们内部汹涌澎湃的感情。

亚历山大里亚哲学的第一条路线叫作新毕达哥拉斯主义。这 181 种思想方法来自毕达哥拉斯学派神秘玄义的宗教实践，表面上利用了旧毕达哥拉斯学派的数-神秘主义。他们仿照毕达哥拉斯的名字给自己和自己的著作取名，但却在柏拉图形而上学的变形中为自己逃避现实的、宗教-苦行主义的伦理学找到了理论骨架，这对于下一时期精神本质的概念具有最深刻的价值。宗教创始人齐阿纳的阿波洛尼应当被认为是该学派的典型代表。

在罗马帝国时期，斯多葛难免不受东方生活和东方思想方式的影响，它在自己的世界观中更加强烈地显露出宗教因素；因此，不仅这个体系的人类学二元论变得很突出，而且更带一神论的思想方式逐渐替代了这个学派原来的泛神论。在这些人身上，如塞涅卡、爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留，斯多葛学说完全变成了一种解脱哲学或拯救哲学。

甚至**犬儒主义**也披上宗教外衣作为原始的、大众化的遁世说教而复活了；**德谟纳克斯**被认为是此派最著名的代表人物。

与新毕达哥拉斯学派几乎不可分的是纪元后最初几个世纪的**折衷主义的柏拉图主义**，如喀罗尼亚的**普鲁塔克**和玛达拉的**艾普利亚**。后来出现了阿拉米亚的**鲁门尼亚斯**和格拉萨的**尼可马古斯**，他们在犹太教、基督教的影响下，亲睹两种潮流的汇合。

在所有这些形式中，希腊因素与东方因素相比总是一直占上风，而东方因素在**犹太宗教哲学**中却以还要强大得多的力量出现了。正如埃森教派①来源于新毕达哥拉斯主义与希伯来宗教生活的接触，同样，犹太学者在阐述他们的教义时，也想方设法谋求靠近希腊科学，最后产生了**亚历山大里亚的斐洛**的学说。他对这些动荡不定的思想体系所作的创造性的加工处理，在最重要方面都决定性地影响了这些体系进一步的形成和发展。

基督教哲学在最初几个世纪里，通常被命名为**教父学**，它用比拟的方式大规模地扩展开来。这种使福音哲学世俗化是由**基督教护教士**开始的，他们力图将宗教信仰描述为唯一的真正哲学，其目的是要在知识分子眼中捍卫基督教，使其免受歧视和迫害，从而开始使宗教信仰的内容适合于希腊科学的概念形式：其中最重要的人物是**查斯丁**和**米鲁修·费利克斯**。

182 但是要将信仰（πίστις）变成知识或智慧（γνῶσις）的这种需要在基督教团体中鲜明地表现了出来，甚至没有这方面争论的倾向。**诺斯替教**最初的企图是想为新宗教创立一种适当的世界观；它源

① 参阅E. 策勒 V.[3] 第277页起。〔埃森教派（Sekte der Essener）是古犹太人的一个苦修教派，纪元前二世纪创立于巴勒斯坦，以持戒与禁欲著称。——译者〕

自叙利亚各宗教的混合所激起的幻想；虽然它采用了希腊哲学理论，但仍然得出如此怪诞的结构，以至教会在变得更强大更稳定时便不得不将之扬弃了。**沙都尔尼鲁**，**巴西里底**和**瓦兰提诺**应算作此类人中的佼佼者。

这种宗教幻想轻率之举引起强烈反响，在基督教文献中，如**塔提安**、**德尔都良**和**阿罗毕斯**等人的著作中，曾一度开始对于所有基督教信仰的哲学解释和调解抱着强烈的反感。从而一种公开的**反理性主义**思潮便出现了，该思潮认为有必要再回到与之有关的希腊哲学理论中去。但是，**伊里奈乌斯**和他的弟子**希波利特**反对诺斯替教便没有这种片面性，他们更接近于老一代希腊化的基督教护教士。

直到第三世纪初期，经过上述种种尝试之后，一种积极的基督教神学，一种完整概念形式的教义学体系才建立起来了。这件事是由**亚历山大里亚的传道师学派**通过它的领袖**克力门**和**欧利根**得以实现的。特别是欧利根，从哲学的观点来看他应被认为是这个时期基督教最重要的代表人物。

但是在他身旁，从亚历山大里亚哲学学派又出来了这样一个人，他完全是在希腊化的基础上着手解决哲学变成宗教趋势的问题——他是**普罗提诺**，这个时期最伟大的思想家。他企图用宗教原则将希腊和希腊化哲学的所有主要学说系统化，他的这种探讨被命名为**新柏拉图主义**。他的学说是古代所产生的最确定的、结构最完善的科学体系。但是他的弟子**波菲莉**已表现出要想从这种宗教学说中创造出一种宗教的倾向；他的弟子**扬布利柯**被称为叙利亚的新柏拉图主义的领袖，他将该宗教学说转化为**多神论的教

象主义神学；而学者们以及基督教在政治上的敌人，如朱利安皇帝，希图用这种神学复活在当时已处于消亡状态的异教徒的宗教礼拜仪式。这种企图失败以后，以雅典的**普鲁塔克**、**普罗克洛**、**达马西斯**为首的新柏拉图主义的雅典学派最后又回过头来对普罗提诺体系作有计划的、学术的扩充和发展。

这样，希腊化时期要想利用科学建立新宗教的企图仍然徒劳无益。这表现在：学者找不到信徒。与此相反，正统宗教要用科学的理论完善和加强自己的需求却的确达到了目的。教会创造了自己的教义。这种运动的伟大历史过程是：正在作剧烈垂死挣扎的、被击败的希腊主义仍然创造了新宗教借以形成教义的概念。

183

毕达哥拉斯的神秘玄义在整个古代时期继续流行；此时，科学的毕达哥拉斯主义在合并于学园之后作为正统的毕达哥拉斯学派而言已不复存在了。只有在纪元前第一世纪，毕达哥拉斯主义特有的理论才又被人注目：这些理论出现在毕达哥拉斯主义的著作中，其中，狄奥根尼·拉尔修斯(卷八，第24页起)，继亚历山大鸿儒之后，记载了一篇报导，使我们推测到它们本质上受了斯多葛的影响。西塞罗的一位有学问的朋友P.**尼吉底·菲古鲁**(死于纪元前64年)也明确地提到过这些理论；这些理论还得到罗马另外一些人的支持。

但是正统的**新毕达哥拉斯主义**开始出现大约是在纪元开始时，当时在亚历山大里亚有一大批著作公诸于众，在毕达哥拉斯，或者费洛劳斯，或者阿尔基塔斯，或者其他老一代的毕达哥拉斯主义者的名义下，用文学的形式介绍了这种理论。这些著作的断简残篇给理解真正的毕达哥拉斯主义带来巨大困难。参阅本书第一篇第一章导言末文献。

另一方面，关于新学派的人物，为人知道的很少。唯一显著的人物是齐阿拉的**阿波洛尼**；关于他的生平和性格雄辩家菲洛斯特拉塔(C. L. 凯泽编辑，1870年莱比锡版)在第十三世纪初作过传奇式的描述，目的在于刻画一个毕达哥拉斯式人物的生活理想。阿波洛尼生活在纪元后第一世纪，至于他本人的著作，只有一些关于毕达哥拉斯的传记和一篇关于祭祀的论文现在还存

在。参阅鲍尔«阿波洛尼与基督»（*Apollonius und Christus*），载于«古代哲学史三篇论文»（*Drei Abhandl. zur Gesch. d. alt. Philos.*，莱比锡，1876年）。〔特奈德威尔«齐阿拉的阿波洛尼的生平»（*Life of Apollonius of Tyana*，内有完善的著作目录，1886年，纽约英文版）。〕他的同时代人加德斯的**谟德拉都斯**也许也该提一提。

新毕达哥拉斯理论和斯多葛理论看来在折衷主义者亚历山大里亚的**所提翁**身上溶合在一起了。他与塞克斯派人发生关系。他的弟子科洛多拉的**鲁齐乌斯·安涅·塞涅卡**是帝国时期**斯多葛学派**的领袖。他是尼禄① 的导师；他之所以有名，是因为他悲惨的命运；他还作为悲剧诗人，展示了他那学派所主张的严峻的生活概念。关于他的著作，除了他的«书信集»（*Epistolæ*，哈泽编辑，三卷集，1852—1853年，莱比锡版）以外，主要关于伦理学的论文大量地保留了下来。〔«书信集»英译本由T.洛奇译（或更确切地说，由他释义），1614年伦敦版。康米洛特丛书（1888年伦敦版）选自该书以及莱斯特兰奇的«塞涅卡抽象道德学»（*Seneca's Morals by Way of Abstract*）一书。〕参阅鲍尔«三篇论文»中的«塞涅卡与保罗斯»（*Seneca und Paulus*）；见上述。

除了他以外，我们还要提一下鲁齐乌斯·安涅·**科尔鲁都斯**（胡尔鲁都斯），他是斯多葛解释神话的主要代表（Περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως〔«论诸神的本质»〕，奥桑编辑，1844年，哥廷根版），还有讽刺诗人**波斯乌斯**，道德家C.**姆桑尼斯·茹胡斯**，特别是**爱比克泰德**，他生活在杜米仙②时代。他的理论由**阿里安**编辑为两部著作出版：Διατριβαί〔«玄思录»〕和 'Εγχειρίδιον〔«肘后备要»〕（连同西姆普里西斯的评注一起，由J.施威格豪塞尔编辑，莱比锡版，1799年至1800年）。〔英译本由G.朗译，博恩文库；又由T.W.希金森译，1865年，波士顿版〕参阅A.博惠胡尔«爱比克泰德与斯多葛»（*E. und die Stoa*，1890年，斯图加特版）。

由于高贵的**马尔库斯·奥勒留·安东宁皇帝**，斯多葛爬上了罗马帝国的御座（161—180年）。他的«自反录»（Πὰ εἰς αὐτόυ，1882年，莱比锡版，由J.斯蒂奇编辑）是折衷主义-宗教的斯多葛主义的里程碑。〔由G.朗译«M.奥勒留·安东宁皇帝的思想»（*The Thoughts of the Emperor, M. Aurelius*

---

① Nero（纪元37—68年）：罗马暴君，在位期间54—68年。——译者

② Domitian（纪元51—96年），罗马皇帝，在位期间81—96年。——译者

Antoninus，伦敦，博恩文库）；W. 佩特《伊壁鸠鲁信徒马利乌斯》（*Marius the Epicurean*，1888 年，伦敦、纽约版）；M. 阿诺德在《评论文集》一书中的论文。〕

在古希腊时期，有一个有创见的人物，那就是游方和尚似的传教士**德莫纳克斯**，他出自**犬儒学派**（参阅 V. 威拉莫费兹-米勒多尔《语言学研究》〔*Philol. Untens*〕，IV. 第 292 页起）。在罗马帝国时代，这个古怪人物经常被人模仿、被人夸张到最可笑的程度。通过琉善而闻名的德麦特里乌斯、卡达拉的奥洛莫斯、德谟拉克斯，以及柏勒格利鲁·普洛修斯都属于这类人物。参阅 J. 伯奈斯《琉善和犬儒学派》（*Lukian und die Kyniker*, 1879 年，柏林德文版）。

在与数论保持一定距离的**宗教的柏拉图主义**的代表中可以提一提的是折衷主义评论家**欧多鲁斯**和**阿里乌斯·狄代姆斯**，还有柏拉图和德谟克利特著作的编辑**特拉西路斯**，尤其可以提一提的是喀罗尼的**普鲁塔克**（大约纪元100 年），除了他著名的传记外，还有一大批其他著作，特别是包含有教义和论战的哲学论文被保存了下来（《道德学》，杜布勒尔编，巴黎，地达特，III. 和IV. 1855 年）（参阅 R. 福耳克曼《普鲁塔克生平、著作和哲学》，1872 年，柏林德文

184 版）。〔英译本由古得威编译，书名为《普鲁塔克道德学》（*Plutarch's Morals*），五卷集，1870 年，波士顿版；又由施来托（Shilleto）和 C.W. 金（King）翻译，两者均收入伦敦博恩文库中，分别在 1888 年和 1882 年出版。〕我们还要提一提安东宁时代蒂尔的**马克兴姆**；他的同代人，玛达拉的**艾普利亚**也属于这一帮子，这不只是由于他的哲学著作（由 A. 哥尔德巴谢尔编辑，1876 年，维也纳版），也由于他的隐喻讽刺小说《金驴》（参阅赫尔登布朗为他全集所作的序言，1842 年，莱比锡版）。〔《艾普利亚文集》（*The Works of Apuleius*），博恩文库〕；基督教的敌人**凯尔斯**，他的论文《实言录》（ἀληθὴς λόγος，大约 180 年），只是从欧利根的反驳论文《论凯尔斯》（κατὰ Κέλσου）中才被人知道（参阅 Th. 凯木《凯尔斯实言录》，苏黎世，1873 年，德文版）。最后谈一下克劳迪亚斯·**盖伦**医生，他大约死于 200 年；毋庸置疑，由于他广泛的折衷主义，既可以被列为消遥派学者，也可被列为斯多葛派学者（参阅 K. 斯普日格尔《医药史论文集》，I. 第 117 页起）。在这同一思想范围里，出现了一些著作，它们以**赫姆斯**·特雷斯梅吉塔之名传播开来；这些著作属于第三世纪（由 L. 梅纳尔译成法文，巴黎，1866 年出版，部分由 G. 帕西发行，柏林，1854 年）。

在第二世纪柏拉图主义者之中有阿拉伯格拉萨的**尼可马古斯**，他的著作

中只有算术教科书和一本著作（'Αριθμητικὰ θεολογούμενα〔数学的神学〕）的摘录(通过浮修士)传了下来；还有阿拉米亚的**鲁门尼亚斯**，我们知道的有关他的知识主要来源于欧瑟比乌斯，他们都是激进的新毕达哥拉斯主义分子。参阅 F. 西丁盖(波恩，1875 年)。

希腊哲学进入**犹太**神学可以追溯到纪元前第二世纪中叶，从当时**亚里士多布鲁斯**(Aristobulus)的«圣经»解说中可以看得出来；它当时以一种特别显著的方式，以一种非常接近亚历山大里亚学派思想领域的形式，出现在伪造的所罗门的«智慧之书»(*Book of Wisdom*)中。但是这些都只不过是亚历山大里亚的**斐洛**重要创作的不关紧要的先驱；关于斐洛的生平只知道在 39 年他已达高龄，他是本地社团派往喀利古拉皇帝①的大使馆的一个成员。他为数很多的著作(有许多不是真实的)，由曼格编纂(伦敦，1742 年)，莱比锡影印(1851—1853 年，八卷集)〔英译本由 C. D. 扬翻译，四卷集，伦敦，博恩文库〕。

F. 德勒«犹太-亚历山大里亚宗教哲学»(*Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie*, 1834 年，哈雷，德文版)。

A. 格胡诺勒«斐洛与亚历山大里亚通神学»(*Philon und die alexandrinische Theosophie*, 1835 年，斯图加特德文版)。

M. 沃尔夫«斐洛哲学»(*Die Philonische Philosophie*, 1858 年，哥德堡德文版)。

埃瓦尔特«人民以色列史»(*Gesch. des Volkes Israel*, VI. 第 231 页起)。

奥托编辑的«二世纪基督教护教士全集»(耶拿，1842 年起)搜集了**基督教护教士**的著作，其中最著名的有西克木的殉道者**弗拉维斯·查斯丁**，他生活在第二世纪中叶。两篇护教著作和一篇与犹太人特利弗的对话录保存了下来〔英译本编入前尼西亚会议文库，由罗伯茨和唐纳森编辑，爱丁堡，1867 年— 〕。K. 塞米施(两卷集，布雷斯劳，1840—1842 年)和 B. 奥伯(巴黎，1861 年)处理他的作品。出自希腊文化界的护教士还有**亚里士提底**(他的论文，发现是用亚美尼亚文写的，印有拉丁文译文，威尼斯，1878 年)、雅典的亚

① Caligula (Gaius Caesar，纪元 12—41 年)：罗马皇帝，在位期间纪元 37—41 年。——译者

奥拉哥拉（πρεσβεία περὶ Κριστιανῶν〔为基督徒而出使〕，致马尔库斯·奥勒留，大约在176年）、安条克的**提奥费鲁斯**（一篇论文，致奥托里古，大约在180年）、沙丁斯的**麦利托**、海拉波利斯的阿波林拉利，以及其他人。——拉丁文献特别介绍**米鲁修·费利克斯**，他的对话录《屋大维》大约写于200年（由哈耳姆编入《拉丁教会作家全集》，维也纳，1867年）。修辞学家**费尔米安鲁·拉克坦修斯**（大约300年）也应属于这一派。他的主要论文是《神的制度》〔上述作家英译本编入前尼西亚会议文库，见上〕。

关于**诺斯替教派**，我们的知识主要来自他们的敌手**伊里奈乌斯**（140—200年；他的论文 Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως〔《伪知识驳议》〕，由A.斯提楞编订，莱比锡，1853年）、希波利特（Κατὰ πασων αἱρεσεων ἔλεγχος〔《驳一切学派之说》〕，由东克尔和施奈德威编订，哥廷根，1859年）、德尔都良（《反驳瓦兰提诺主义》）等人。〔上述著作英译本编入前尼西亚会议文库，见上。〕关于诺斯替教派论文现存的只有一篇，由一个不知名的作家写的，即 Πίστις σοφία（《信仰〔即〕智慧》，由彼得曼编订，柏林，1851年）。在这学说的主要代表人物中有活跃在第二世纪上半叶的安条克的**沙都尔尼鲁**、叙利亚人**巴西里底**和亚历山大里亚的**卡波克拉底**；接近第二世纪中叶的有他们当中最重要的人物**瓦兰提诺**（大约死于160年）；接近第二世纪之末的有美索不达米亚的**巴底桑勒**。——A. W. 尼安德《诺斯替体系讲述》（*Expositions of The Gnostic Systems*，柏林，1818年）〔由托利译成英文，波士顿，1865年〕E. 马特（巴黎，1843年），Chr. 鲍尔（蒂宾根，1835年），A. 里尔根费尔德（耶拿，1884年）和同一个作者《巴底桑勒——最后一个诺替斯教徒》（*Bardesanes, der letzte Gnostiker*，莱比锡，1864年，德文版）。——A. 哈尔纳克《诺斯替教历史起源批判》（*Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*，莱比锡，1873年，德文版）〔H. L. 曼塞尔《诺斯替异端邪说》（*Gnostic Heresies*，伦敦，1876年，英文版）〕。

185

希腊科学最激进的敌手是亚述人**塔提安**，他的论文 Πρὸς Ἕλληνας〔《关于希腊人》〕大约出于170年，但是后来他自己变成了瓦兰提诺主义诺斯替教的信徒。容易激动的基督教护教士奎·塞卜提米·佛劳罗伦斯·**德尔都良**（165—220年，曾一度在迦太基作长老），同样终于站在蒙泰那斯教派①立

① Montanus 系小亚细亚弗利吉亚（Phrygia）人，在第二世纪中叶创立蒙泰那斯教派，系旧基督教派之一。——译者

场上反对天主教。他的著作已由奥勒尔(Fr. Oehler) 编订(三卷集,莱比锡1853年至1854年),最近又由A. 奈菲尔谢德和威索瓦编订(卷一,维也纳,编入《拉丁教会作家全集》,1890年)[英译本编入前尼西亚会议文库]。参阅A. W. 尼安德《反诺斯替教——德尔都良思想》(*Antignosticus, Geist des Tertullian*, 1849年,柏林,德文第二版)等[英译本,博恩文库,1851年];A. 豪克《德尔都良的生平和著作》(*T.'s Leben und Schriften*,埃尔兰根,1877年,德文版)。属于同类丛书但时间在稍后一点的有非洲修辞学家阿罗毕斯的七卷集《反种族》(*Adversus Gentes*),此书大约作于300年(由A.奈菲尔谢德编订,收入《拉丁教会作家全集》,维也纳,1875年)。

关于亚历山大里亚的**克力门**的著作,有三篇论文保存了下来,即:Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας [《为希腊人陈词》];Παιδαγωγός [《伴读与师保》];Στρωματεῖς[《杂文集》](由J. 帕特编订,牛津,1715年)[英译本收入前尼西亚会议文库]。从他的学派(参阅论亚历山大里亚早期基督教学派的著作,葛利克著,哈雷出版,1824年至1825年;哈塞尔巴赫著,什切青出版,1826年)中产生了基督教神学奠基人**欧利根**,外号"金刚石"。185年欧利根出生于亚历山大里亚,受过那个时代最充分的教育,他很早出来当教师;由于他的学说,他陷入与宗教议会的冲突中,被宗教议会撤职,后来居住在凯撒利亚和蒂尔,254年死于蒂尔。关于他的著作,除了上述反对凯尔斯的论文外,《论初始的原则》(Περὶ ἀρχῶν)是最重要的;它几乎只存在于拉芬鲁斯的拉丁译文中(由雷德彭宁编订,莱比锡,1836年)[英译本收入前尼西亚会议文库]。参阅J. 赖恩肯斯《亚历山大里亚克力门长老》(*De Clemente Presbytero AL.*布雷斯劳,1851年);雷德彭宁《欧利根——他的生平和学说》(*O., Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*,波恩德文版,1841—1846年)[参阅比格《亚历山大里亚基督教柏拉图主义》(*The Christian Platonists of Alexandria*,牛津,1887年);A. 哈尔纳克论文《欧利根》(*Origen*),载于《大英百科全书》]。

J. P. 米涅曾发行这一时期所有教会作家的原始资料全集:《教父论文全集》(*Patrologiæ Cursus Completus*,巴黎,1840年起)。

根据古代传说,**新柏拉图主义**的奠基人是一个叫作**阿芒尼乌斯·撒卡斯**的人,但未发现任何证据足以证实这个传说。他的弟子中有普罗提诺、欧利根、修辞学家**朗金诺**(213—273年),作品《论崇高》(Περὶ ὕψους) 人们

认为是他写的，还有另一个**欧利根**。

这个学派的真正奠基人是**普罗提诺**（204—269 年）。他出生于埃及的里科坡利斯，在亚历山大里亚受教育。他为了进一步研究宗教，参加了反对波斯人的远征。大约 244 年他在罗马当教师，获得高度的成功，死在康潘尼亚的一个农村庄园。他的著作写于晚年，由他的弟子波菲莉，分为六个“九章集”①。由 H. 米勒编订，附德文译文（莱比锡，1878—1880 年）〔英译本有一部分由 Th. 泰勒翻译，伦敦，1787、1794、1817 年；法译本由布埃累译，巴黎，1857—1860 年〕。参阅 H. 基尔赫纳《普罗提诺哲学》(*Die Philos. des Pl.*, 哈雷，1854 年)。——A. 里克特《新柏拉图研究》(*Neuplatonische Studien*, 哈雷；1864 年起)。——H. v. 克来斯特《新柏拉图研究》(*Neuplat. Studien*, 海德尔堡，1883 年)。——〔A. 哈尔纳克撰写的条目《新柏拉图主义》(*Neo-Platonism*, 载于《大英百科全书》。〕

亚历山大里亚新柏拉图主义还要算上亚美利亚的井提良诺·**亚美利乌斯**和蒂尔人**波菲莉**（大约 230—300 年）。在现存著作中，除了普罗提诺和毕达哥拉斯的传记外，还该提一下《思维之源》('Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά)——普罗提诺体系箴言体式的节本（载于普罗提诺著作克洛泽尔版本，巴黎，1855 年）；论文《论节制》(περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων〔《论戒(杀)食有生息之物》〕，其重要性在于它利用了提奥弗拉斯特的 περὶ εὐσεβείας〔《论虔敬》〕；参阅 J. 伯奈斯，柏林，1866 年)；以及评论文《范畴引论》(Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας，由巴塞编辑，柏林，1877 年，也载于《亚里士多德》柏林版，第四卷)。

186

叙利亚新柏拉图主义由叙利亚卡尔塞士的**杨布利柯**创建（大约死于 330 年），他是波菲莉的旁听生。他的著作主要是对希腊化和东方的神学的评注。下列各篇部分地保留下来了：《毕达哥拉斯生平》(Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου，由威斯特曼编订，巴黎，1850 年)、《爱智忠言》(Λόγος προτρεπτικόσς εἰς φιλοσοφίαν，由克斯林编订，莱比锡，1813 年)、《数理通论》(Περὶ τῆς κουνῆς μαθηματικῆς ἐπιστῆμης，由维罗森编订，威尼斯，1781)〔英译本《毕达哥拉斯的生平》由泰勒翻译，伦敦，1818 年；他又译《埃及秘密宗教仪式》

---

① 波菲莉将普罗提诺的五十四篇论文分为六个部分，每个部分有九篇文章。——译者

(*Egyptian Mysteries*),契斯威克,1821 年〕。

这派的门徒中，**德克西卜**对亚里士多德的《范畴篇》作了评述(由 L. 斯彭格尔编订，慕尼黑，1859 年),**撒鲁斯修**写了一本形而上学概要(由奥奈利编订,苏黎世,1821 年),**提米斯修**(大约 317—387 年)作为亚里士多德著作的释义者和评论者而享有盛名。从这一派人中披露了论文《论埃及秘密宗教仪式》(*De Mysteriis Ægyptiorum*,由 G. 帕塞编订,柏林,1857 年；参阅哈利斯,慕尼黑,1858 年)。

这个运动由于**朱利安**皇帝就位在政治上得到暂时的成功。他想凭借这个运动改革旧宗教，代替基督教。他的反对基督徒的著作曾由 K. J. 诺依曼编订,并附有德文译文(莱比锡,1880 年)。参阅 A. W. 尼安德《论朱利安大帝和他的时代》(*Über den Kaiser J. und sein Zeitalter*, 柏林,1812 年)。D. Fr. 斯特劳斯《叛教徒朱利安——登上皇位的浪漫派人物》(*J. der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren*,曼海姆,1847 年)。A. 弥克,《历史资料中的朱利安》(*J. nach den Quellen*, 哥达,1866—1868 年)。

雅典新柏拉图主义的奠基人是雅典的**普鲁塔克**(死于 430 年以后)，还有他的弟子**叙利安诺**和**赫罗克利斯**。所有这些人，加上下面提到的那些人，都对柏拉图、亚里士多德或毕达哥拉斯等著作作过评注，其中有一些保存了下来。更重要的是**普罗克洛**(411—485 年)，他的作品中最重要的是 Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας〔《论柏拉图的神学》〕(他的著作由 V. 库辛编订，巴黎，1820—1825 年)〔英译本由 Th. 泰勒译〕。参阅 H. 基尔赫纳《普罗克洛的形而上学》(*De Procl. Metaphysica,* 柏林,1846 年)。K. 斯坦哈特撰写的条目，载于埃尔希和格雨伯尔主编《百科全书》。

柏拉图学园最后一个头头是**达马修斯**；在他的著作中，一篇论文 (περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν〔《论最初始的原则》〕)的开头和《**巴门尼德**评注》一文的结尾保存了下来(由 J. 科普编订，梅茵河畔法兰克福，1826 年；参阅《斯特拉斯堡人哲学论文集》〔*Strass. Abhdl. für Philos.*,1884 年〕中 E. 海茨的文章)，还有他的老师伊西多鲁斯的一篇传记也保存了下来。在这个时代的评注家中,**西姆普里西斯**是最卓越者(《物理学评注》,威尼斯,1526 年；前四册,迪耳斯,柏林，1882 年；《〈论天〉评注》,卡斯登,乌特勒克，1865 年；《〈论灵魂〉评注》,海都克,柏林,1882 年)。

后两人带着他们最亲近的伙伴曾一度向波斯流浪，当时在 529 年，查士

丁尼皇帝封闭了学园，扣留其财产，禁止讲异教哲学，从而在客观上确定了学园的封闭。

第十八节 权威与天启

亚里士多德以后的哲学认为，圣人应追求毫不动摇无动于衷的自信和自制，而且在某种程度上圣人必须具备这种坚定的自信和自制；但是随着时间的推移，这种坚定的自信和自制却如此深深地被动摇了，代之而起的是理论上和伦理上的**急需援助之感**(*Hilfsbedürftigheit*)。进行哲学思考的个人不再相信凭借自己的力量就能得到正确的知识或者得到灵魂的拯救，因而他寻求外援，有些在有永久价值的伟大的作品中去寻找，有些在神灵的**启示**中去寻找。187 这两种趋向，从根本上说都基于同一基础：因为对于过去时代的人物和作品的信赖只是由于这些人物和作品被认为是盛装上天灵启的容器。因此，**权威**之所以有价值是由于它是间接的启示，是在历史上经过验证的可靠的启示，而神明对于个人的启发是作为直接的启示来补助权威的。对两者之间的关系的看法虽然各有不同，但是所有亚历山大里亚哲学的共同标志是：它认为**神灵的启示是最高的知识源泉**。在这种认识论的革新中，我们发现了这个时期对于**人格**的高度评价，而人格又被认为是在感情中透露出来的。这个时代渴望：真理能在人与最高存在的内在交流的体验中求得。

1．在希腊哲学和希腊化哲学中，经常只是为了证实和加强作者自己的观点才**援引权威**，并不把权威当作决定性和总结性的论

据。在各学派的次要成员中，jurare in verba magistri（以先师之言发誓）可能是很通常的现象①；但是这些学派的头头，以及一般从事独立研究的人们，对于过去时代的学说更多的是坚持一种批判的态度，而不是无条件的服从②。虽然在一些学派中，主要是学园派或逍遥派，对于学派奠基人的评注的惯例养成了一种倾向，即把奠基人的学说当作不可侵犯的财宝来捍卫和维护，但是在真理标准的所有争论中，从来都没有人提出过一种原则，说某事必须相信，因为那是某某伟人曾经这样说过的。

但是在后来一段时间，整个亚历山大里亚文坛杜撰窜改，风行一时，从这里我们可以看出对于权威的需要又是多么强烈。窜改者的所作所为也许多数出于良好的信念，因为他们认为他们的思想只是过去理论的发展和继续；很明显，他们相信他们要使自己的作品获得听众或者读者，他们没有更好的办法，只有给自己的作品安排一个圣者之名，安排一个亚里士多德、一个柏拉图或者一个毕达哥拉斯的名字。这种现象在新毕达哥拉斯学派中最为广泛，他们主要关心的只是给自己的新理论的头上罩上古人智慧的光辉。但是这样树立起来的信念带上宗教色彩越多，就越有必要将这些权威人士本人当作宗教启示的拥有者；因此可以在他们内心中去寻找所有这些能标志出他们是这种人的特征，或者甚至把这些特征硬加在他们身上。但是晚期的希腊人，不满足于此，他们确信他们能从东方宗教中给自己的哲学、给自己的整个文明获得更高的 188

① 即使毕达哥拉斯学派的众所周知的 αὐτὸς ἔφα〔*ipse dixit*〕（〔他〕本人说）也只有通过后来的作家（西塞罗）才得以证明。

② 甚至对苏格拉底说来，虽然后来所有学派都一致敬仰他，但这种敬仰本身并没有使他被人认为是确定的哲学学说的有效权威。

神力（Weihe）。因此鲁门尼亚斯[1]毫不迟疑地主张：毕达哥拉斯和柏拉图所表达的只不过是婆罗门、古波斯僧、埃及人和犹太人的古老智慧。其结果，著作界权威的范围极大地扩大了，晚期的新柏拉图主义者，杨布利柯和普罗克洛，不仅评注希腊哲学家而且评注整个希腊神学和未开化民族的神学[2]，轻信地吸收了这些原始资料中的神话和离奇故事。

东方文学以完全相同的方式表明它对希腊主义的高度敬仰。在斐洛的先驱者中亚里士多布鲁斯特别喜欢引用奥尔弗斯[3]和莱纳斯，荷马和希西阿德[4]的诗文；对于伟大的犹太神学家斐洛本人说来，除«旧约全书»以外，希腊哲学的伟大人物也作为智慧的拥有者出现。

对权威的需要很自然地最强烈地表现在对宗教文献无条件的信仰上。在此，«旧约全书»从一开始就是犹太教从而也是（正统的）基督教的科学和哲学的牢固基础。但是在基督教会中，需要编纂一部确切规定信仰体系的文集，这种需要首先由马西扬提出，后来«新约全书»的完成满足了这种需要。对于伊里奈乌斯和德尔都良说来，新旧约全书都已具有教会权威的充分价值和有效性。

2. 如果说，这样一来由于受怀疑论的破坏作用，科学思想就不再相信自己还有真理力量，心甘情愿投身于古代权威和宗教制

---

① In Eus. *Præp. Ev.*〔欧瑟比乌斯«福音之准备»〕IX，7.

② Marinus. *Procl. Vit.*〔«普罗克洛生平»〕22.

③ Orpheus（或译俄甫斯）：希腊神话人物，阿波罗（Apollo）之子，善弹琴，鸟兽木石为之感动，为音乐之祖。后世以神秘宗教诗附会之，尊为神秘教派奥尔弗斯教(orphism)之始祖，俨为历史人物。——译者

④ Hesiod（或译海希奥德）：古希腊彼奥提亚的田园诗人，歌颂农民生活和叙述神话故事。——译者

度的控制之下，那么事情仍然不可能达到我们想象的程度。确切地说，这种关系在各条战线上以这样的形式表现出来：把产生于新宗教运动的科学理论从权威性的原始资料中抽出来或者把这种科学理论硬塞进那些资料中去①。但是他们这样做时，有些地方并不公开采用在当代整个文献中以及在新毕达哥拉斯主义中有时发现的那些窜改手法；他们却用**比喻解释**作为自己的工具。

我们首先在犹太人的神学中碰到这种情况。实际上在比喻的神话解释中就有这种典范，最早出现在希腊文献中，为智者学派所利用，为斯多葛学派广泛地运用。亚里士多布鲁斯用之于宗教文件，但是只有**斐洛**②才系统地将它贯彻执行。他出于这种信念：对于基督教《圣经》，必须区分字面上和精神上的涵义，必须区分它的 189 躯壳和灵魂。上帝为了用他的敕令教育由于感官的限制而不能完全认识神明的广大群众，在天启中采用神人同形的形象，在此形象后面，只有精神上成熟的人才能真正领悟其真义。此真义只可在隐寓于历史外壳之内的哲学概念中寻得。因此，从斐洛开始，神学的任务就一直是将**宗教文献解释成科学理论体系**；如果说，他为达到此目的利用了希腊哲学，并在希腊哲学中发现了《圣经》的更高涵义，那么他解释这种关系所根据的理由就是：希腊思想家的思想就是从摩西文献中汲取来的③。

诺斯替教派以他为榜样，力图用比喻解释的方法将东方神话

① 甚至如喀罗尼亚的普鲁塔克，他信奉柏拉图的著作就象信奉宗教文献的天启一样，他毫不迟疑地将亚里士多德和斯多葛的理论以及他自己的宗教观点塞进他老师的学说中去。

② 参阅 Siegfried, *Philon v. Alexandria als Ausleger des alten Testaments*〔《亚历山大里亚的斐洛——旧约全书的解释者》〕(Jena, 1875)。

③ Phil. *Vit. Mos.*〔斐洛《摩西生平》〕657 a. (137m.).

转化为希腊思想，并想借此发挥使徒传统的神秘学说，——护教士主张基督教义与希腊哲学教条之间的调和，——甚至象伊里奈乌斯和德尔都良之流也在《新约全书》上下功夫，——最后，欧利根懂得了如何使基督教哲学同基督教文献一致起来。这个伟大的亚历山大里亚神学家，与最初企图创建基督教神学的诺斯替教派一个样，区别宗教记载中的肉体（人体）、心灵与精神（圣灵）三种概念，——这与当时的形而上学-人类学观念相呼应（参阅下面第十九节）。对他说来，字面上的历史传统只产生“凡人的基督教”（χριστιανισμὸς σωματικός），而神学的任务就是要从这“凡人的基督教”中走出来，通过“通灵的”读物所透露的道德意义达到《圣经》的理想内容，此理想内容必然会以自明的真理启发读者。只有掌握了这理想内容的人才是圣灵的（或精神的）读者；也只有对于他们，由此而揭示出来的永恒福音才显示出来。

从宗教传统汲取哲学意义范围最广泛地表现在新柏拉图主义中。杨布利柯运用这种方法，以斯多葛为样板，利用了东、西方各种神话；普罗克洛也明白宣称，神话掩盖真理，不让耽于感官的人们认识真理，耽于感官的人们不配认识真理①。

3．然而，在所有这些理论中，科学势力（在基督教的学说中，γνῶσις〔智慧〕）最后战胜了信仰势力。这些理论改造哲学以适应当时所感到的宗教权威的需要。因此，**权威和理性知识根本的一致性**作为基本前提而风靡流行；这种一致性流行到如此程度，只要它似乎受到威胁时，便有人用比喻解释的一切手段来拯救它。然而科学所抱着的按照宗教文献内容继续发展本身内容的这种信

① Procl. *In Remp.*〔普罗克洛《柏拉图〈理想国〉评注》〕369.

心，本质上是基于这样的信念：历史权威和科学理论只不过是同一神力的不同天启。 190

我们看出来了：这段时期对权威的信仰是由于灵魂迫切需要拯救和援助而造成的。这种信仰另一种心理根源是：人格的重要性被大大提高了，这生动地表现在对过去伟大人物的崇拜上，比如我们在斐洛身上、在柏拉图主义的各个方面都可发现这种崇拜；不亚于此的，还表现在门徒对老师的无条件的信赖，特别在新柏拉图主义的后期，这种信赖堕落为对学派头头的过分敬仰①。这种同样的动机作为世界的力量以最崇高的形式表现在对于耶稣人格的那种惊人的、压倒一切的印象中。对耶稣的信仰是胜利地团结早期基督教各种流派的纽带。

然而这种心理动机证明自己有理，是出自这样一种看法：被崇敬的人物的训言和生活被认为是神灵的宇宙智慧的启示。此事的形而上学上的根据和认识论上的根据在柏拉图主义中，特别是在斯多葛主义中已经具备了。根据柏拉图主义关于知识是回忆的理论，连同西塞罗明确宣称的正确的知识是由上帝置于灵魂之中、是灵魂内部固有的说法，以及贯彻执行斯多葛的逻各斯理论及包含于其中的关于灵魂的理性部分是神灵的世界-理性的同体放射的理念——所有这些都导致这样的认识：每一正确的知识形式都是体现在人身上的神圣天启②。正如鲁门尼亚斯所说③，一切知识都

① 根据文明史的观点，我们在对罗马皇帝无限的神化中可以看出这种类似情况。

② 在罗马帝国时代斯多葛学派中哲学同样是治疗有病灵魂的良药（爱比克泰德《争辩》III. 23，30），他们也认为哲学是神通过圣贤之口的训诫。（同书，I. 36）。

③ In Euseb. *Præp. Ev*〔欧瑟比乌斯《福音之准备》〕XI. 18，8.

是发自照亮宇宙的巨光的星星之火。

特别是，**查斯丁**就是根据这个观点来设想他所主张的、旧哲学与基督教义之间的关系，同时设想后者的**优越性**。上帝用自己的形象创造了人，他通过人的理性[①](σπέρμα λόγου ἔμφυτον〔天赋的理性种子〕)从内部显露自己，正如他通过自己的创造物的完美从外部显露自己一样。但是这种**普遍的**，潜在的而不是现实的天启，其发展受到魔鬼和人的感官冲动的阻挠。因此，上帝为了帮助人，便使用了**特殊的**天启，这种天启不但出现在摩西及诸先知中，

191 而且出现在希腊科学家中[②]。查斯丁称遍及全人类的天启为 λόγος σπερματικός〔繁殖生息的原则〕。但是从前出现过的东西，消散了，经常晦涩不明，不是完全的真理：完整的、纯粹的逻各斯在基督身上，即在上帝的儿子身上，在第二个上帝的身上，显示出来。

另一方面，在基督教护教士那里，在这种学说中，占上风的是企图将**基督教义解释为真正的、最高的哲学**，并企图证明基督教义把在早期哲学中发现具有持久价值的所有学说融合于自身[③]。基督被称为导师(διδάσκαλος)，这个导师就是理性本身。通过这种方式基督教义便与理性哲学尽可能地接近了。哲学的知识原则就弄得与宗教原则基本上等同了，与此同时就得出这样一种结果：对于查斯丁以及类似的护教士如**米鲁修·费利克斯**等人来说，宗教

① *Apol.*〔«护教论»〕II. 8；参阅 Min. Fel. *Oct.*〔米鲁修·费利克斯«屋大维»〕16, 5。

② 肯定地说，在另一方面，查斯丁与斐洛借用犹太宗教，推导出希腊哲学。

③ Just. *Apol*〔查斯丁«护教论»〕II. 13；ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν Χριστιανῶν ἐστιν〔天下的一切至理名言都属于我们基督徒〕.

内容本身的概念变得非常理性主义化了：宗教特有的因素显得更受压制了，而基督教义带有鼓励德行的自然神论[①]的品格，在自然神论中基督教义与宗教的斯多葛主义极其相似[②]。

另一方面，在这种关系中，基督教义的自我意识最清楚地表达出来；因为它自己有了**完美**的天启，便认为所有其它类型的天启，无论是普遍的或者特殊的，都是多余的。在这一点上，护教士的理论很自然陷入矛盾，如特别表现在**亚典拉哥拉**身上。在这里天启也仍被认为是真正合理的，不过正因为如此，此合理性不可证明，只能相信罢了。哲学家没有找到完全的真理，因为他们不愿或不能从上帝本人那里认识上帝。

4．这样，在护教士的理论中虽然理性的东西被看作超自然的显露，但逐渐就形成了**天启与理性知识之间的对立**。诺斯替教派在发挥他们的神学的形而上学时，离开基督教信仰的基本要义愈远，**伊里奈乌斯**[③]就愈要警告大家提防世俗哲学的臆测，**塔提安**就愈带着东方人对希腊人的鄙视猛烈地痛斥经常自相矛盾的希腊哲学的虚幻，每一个希腊化哲学的大师总要把自己的意见抬高到定律的高度，而基督徒却一概服从于神灵的天启。

在**德尔都良**和**阿罗毕斯**那里，这种对立变得还要尖锐。正如塔提安在有些地方曾经这样做过的一样，德尔都良在形而上学方面采用了斯多葛唯物主义，但是得到的只是纯感觉论的认识论的逻辑结论。阿罗毕斯贯彻这个观点用了最有趣的方法；为了反对

① Deismmus：旧译理神论。——译者

② 参阅 Min. Fel. *Oct*. 〔米鲁修·费利克斯《屋大维》〕第 31 页起。在那里基督教的爱的团契似乎正是斯多葛的哲学家的世界国家。

③ *Ref*. 〔《反驳》〕II. 25 ff.

192 柏拉图和柏拉图化的认识论，他证明：一个人从出生起便与世完全隔绝，他的心灵必定是空虚的，而不会得到更高的知识①。因为人类灵魂本性就只限于感官的印象，因此，只靠自己的能量绝不可能获得神的知识或者获得超越此世的自己的任何命运。正是为了这个原因，它需要天启，而且发现只有相信这点它才能得到拯救。所以感觉主义第一次在此证明了自己是**正教的基础**。人的本能的认识能力愈低，它就愈局限于感官，看起来就愈需要天启。

因此在**德尔都良**那里，天启的内容不仅**高于理性**，而且只要把"理性"理解为人的本能的认知活动，在某种意义上天启甚至**与理性对立**。福音不但不能用理性理解，而且还必然与世俗见解相矛盾："彼之可信，盖源其昧；彼之必然，盖源其不可能；余信之者，实为其妄诞无稽也"②。按照他的意见，基督教义与哲学无关，耶路撒冷与雅典无关③。哲学作为自然知识是无信仰的；因此不存在基督教哲学。

5. 然而理性主义观点也发现很有必要**在天启与自然知识之间划出界限**。如果两者合而为一，则真理标准就可能不存在了。在宗教如此动荡之时，自命为天启者，数量又非常之多，这就有必要确定真正的天启，而真正天启的标准又不能反而求之于个人的

① Arn. *Adv. Gent.*〔阿罗毕斯《反种族》〕II. 20 ff.

② 拉丁文原文是"*credibile est quia ineptum est; certum est, quia impossibile est——credo quia absurdum.*"或译为："此事可信，因为它是荒谬可笑的；此事可靠，因为它是不可能的——我相信它，正因为它是荒谬的。"

③ 德尔都良：《论基督的肉体》5；《论关于异教徒的条令》7。在后面段落里，他直言不讳地将批判的矛头指向代表斯多葛基督教教义的人或者代表柏拉图基督教教义的人。他极力反对教义希腊化，毫无妥协余地。他是个急性子，主张对天启无条件地服从。阿罗毕斯用更通俗的方式，提出自然知识无济于事(《反种族》II. 第74页起)。

理性知识，否则天启原则就会因而受损了。这难点特别是在希腊化思想路线中使人十分注目。例如，普鲁塔克认为所有知识都是天启，他仿照斯多葛，将神学分为三类（即诗人的神学，立法者的神学和哲学家的神学），他情愿将关于宗教真理的最高决定权让给科学（或哲学）[①]，极力地宣称自己反对迷信[②]（δεισδαιμονία）；但是，他自己表现得跟他的时代一样天真，一样轻信，因为他将各种预言，各种奇迹的故事收进自己的著作里。后期的新柏拉图主义者，即一个叫做扬布利柯的人和一个叫做普罗克洛的人，以难以置信 193 的无批判能力处理此事；这种令人吃惊的无批判能力表明它本身是思想家放弃自己的见解的合乎逻辑的结果——从一开始，对天启的需要就随之带来了这种放弃态度。

当时教会处于组织的过程中，教会的发展一开始就带来它的**传统**原则和**在历史上公认的权威**。它认为《新约全书》和《旧约全书》是完全的而且也是唯一的**神所授意**的宗教文献。它认为作者在记录这最高真理时，永远处于纯粹的感受神灵的状态中[③]；它发现，要证实这种神明的起源，不能根据这种真理与人类理性知识的一致性，而本质上应该根据所含**预言的应验**以及**预言依照时间顺序的有目的的关联**。

预言证据（Weissagungsbeweis）对于进一步发展神学变得异常重要，它之产生是出于这种需要：必须找到区分真假天启的标准。因为人通过认识的自然过程不能得到关于未来的知识，因此

① *De Isid.*〔《论伊西多鲁斯》〕68.
② *De Superst.*〔《论迷信》〕14.
③ Just. *Apol.*〔查斯丁《护教论》〕I. 31.

预言家验证了的预言便是**灵感**的标志，他们根据这些标志提出自己的理论。

除了这个论点还有第二个论点。根据教会学说（主要的是伊里奈乌斯支持这点①），《旧约全书》和《新约全书》有下述关系：在时间进展过程中，同一个上帝按照人的接受能力，用越来越高、越来越纯的方式向人显示自己：对于整个民族他用理性显示自己（的确，理性可能被滥用）；对于以色列人民则用严厉的摩西法规显示自己；对于全人类则用耶稣宣讲的爱和自由的规律显示自己②。在**预言家**的这种互相关联的**连锁**中发挥了**神明的教育计划**，根据这个计划，《旧约全书》的天启必须认为是为《新约》准备条件，而《新约》又转而证实了这些天启。在这里，在教义文献中，预言的验证也被认为是天启的各个不同阶段之间的联系纽带。

神圣天启用这些思想形式为基督教会固定下来，成为基督教会**历史上的权威**。但是在这过程中起积极作用的基本心理力量仍然是忠诚于对耶稣本人的信仰；耶稣作为神圣天启的总体，形成基督教生活的中心。

194　6．在**希腊化哲学**中，天启论朝着完全不同的方向发展。在这里科学发展缺乏与教会社团有机的联系，因而缺乏历史权威的支持；因此，在这里，天启本来是对天生的认识能力的补充，却必须在**神对个人直接的启发**中寻找。由于这个原因，天启在这里就被认为是**对神圣真理的超理性的领悟**，这种领悟只有个人同神本身直

① *Ref*〔《反驳》〕，III. 12；IV. 11 ff.

② 作为天启的第四阶段还有亚历山大里亚神学——"永恒的福音"，这要用圣灵（"普纽玛"学说）来解释《新约》才能求得。参阅拉辛的《人类教育》，其中贯彻了这些思想。

接接触($\dot{\alpha}\varphi\acute{\eta}$)才能逐渐获得：因为必须承认，只有极少数人才能达到这个境界，甚至这些少数人也只有在很少时刻才能达到，所以一种确切的、经得住历史考验的、对一切人都有权威的天启在这里被否定了。这种天启的概念后来叫做神秘的概念。在这一点上，**新柏拉图主义是后来一切神秘主义的根源。**

然而对于**斐洛**来说，还必须再探寻这种概念的根源。因为他曾经教导过，一切美德只有通过神的逻各斯在我们心中起作用才能产生、发展；又说过，认识上帝只基于否定自我，——牺牲个性，融化于神灵的原始存在之中[①]。认识最高存在就是与他的生命合在一起，——直接接触。想见上帝的心灵必然**本身会变成上帝**[②]。在这种状态中灵魂的行为纯然是被动的、承受的[③]。它不得不弃绝一切自我活动，一切自己的思想，一切自身反省。甚至 νοῦς(理性)为了让领悟上帝的洪福降临于人，也必然缄默无言了。按照斐洛的意见，在这种**天人感通**(ἔκστασις)的状态中，神灵寓于人的心中。因此，在这种状态中，他就是一个神的智慧预言者，一个先知，一个奇迹的创造者。正如斯多葛曾经认为占卜术的根源是由于人的精神与神的精神(πνεύματα)同体，同样，亚历山大里亚人也根据人与世界的根源本质合一的观点来理解这种人的"神化"。普罗提诺教导说，一切思想都低于这种天人感通的状态；因为思想是运动——一种探求知识的欲望。而天人感通是对上帝的绝对信仰，

---

① Phil. *Leg. All.* 〔斐洛《比喻法则》〕48 e.; 55 d.; 57 b. (53—62 M.).

② 'Αποθεωθῆναι〔被神化〕在炼金术著作中也可找到；*Poemand.* 10, 5 ff. θεοῦσθαι (*deificatio*, 神化)后来成了神秘主义的一般术语。

③ 参阅 Plut. *De Pyth. Orac.* 〔《论毕达哥拉斯预言》〕21 ff. (404 ff.)。

是人内心幸福的安宁①。一个人只有当他将自己完全提高到神的地位，他才能分享神灵的 θεωρία 〔静观〕（亚里士多德）。因此，天人感通是一种超越个人自我意识的境界，因为它的对象超越了一切特殊的规定（参阅第二十节，2）。它沉溺于神圣的本质中，完全195 丧失自我意识：它完全为神所占有；它的生命与神合二为一，它嘲弄整个描述，整个知觉，整个抽象的思维可能构思的东西②。

这种境界如何达到？在任何情况下，它是神给予的礼物，是无限给予的恩赐，无限将有限融于自身，但人具有自由意志，他不得不使自己配得上这种神化。他必须丢掉自己的一切感性，自己的整个意志；他必须背弃众多的、个人关系的纠缠，走向自己纯洁、朴实的本质（ἅπλωσις）③。根据普罗克洛，通向此境界之路是爱情、真理和信仰。但是只有通过最后一条超越整个理性之路，灵魂才能与上帝完全结合，才能找到幸福狂欢的宁谧④。祷告⑤和宗教崇拜的一切仪式⑥都被推崇为准备接受这种神圣的恩典的最有效的途径。如果这些行动不是每一次都能得到神的最高的天启，至少（正如艾普利亚⑦在此之前说过的）可以得到低一级的神、幽灵、圣人和保护神的安抚和有益的启示。所以在晚期的新柏拉图主义中，斯多葛曾经教导过的预言的狂喜表现为为神化的最高级狂欢而准

① Plot. *Ennead.* 〔普罗提诺《九章集》〕 VI. 7.

② Plot. *Ennead.* 〔普罗提诺《九章集》〕 V. 3.

③ 这个词语甚至在马尔库斯·奥勒留那里也可找到（Πρὸς ἑαυτ〔《论自我》〕IV. 26）；普罗提诺也用这个词语（《九章集》VI. 7, 35）。

④ Procl. *Theol. Plat.* 〔普罗克洛《柏拉图神学》〕 I. 24 f.

⑤ Jambl. in Procl. *Tim.* 〔《柏拉图〈蒂迈欧篇〉评注》〕 64 C.

⑥ *De Myst. Æg.* 〔《论埃及秘密宗教仪式》〕 II. 11 (96).

⑦ 〔Apuleius：纪元后二世纪罗马哲学家及讽刺家。——译者〕 Apu. *De Socr.* 〔艾普利亚《论苏格拉底》〕 6 ff.

备的低级形式。因为,归根结蒂,对于新柏拉图主义者说来，一切礼拜仪式都象征着个人与上帝的直接结合的演习。

这样一来,在基督教和新柏拉图主义中,灵感学说分成两种完全不同的形式。前一种，神灵的天启定为历史上的权威;后一种，神灵的天启被视为个人摆脱外部一切干扰、沉浸于神的本原中的一种过程。前一种是中世纪**经院哲学**的根源;后一种是**神秘主义**的根源。

第十九节　精神[①]与物质

对于天启的急需在亚历山大里亚哲学中得到发展，在所依据的论点中,没有一个论点有下述论点那样深刻,这个论点是从这样一个前提出发的:禁锢于感官世界的人只有依靠超自然的力量才能认识高级的精神世界,在这里便表现出**宗教二元论**,形成此时期的基本观点方式。它的根源，部分是人类学的，部分是形而上学的:斯多葛关于理性和反理性之间的对立同柏拉图关于永恒不变的超感世界和永恒流变的感官世界之间的区分联系起来了。

精神的(或心灵的)东西与非物质的东西的同一,这个问题,在柏拉图那里,虽然为此准备了条件,但绝没有完成，后又被亚里士多德限制于神的自觉意识中。与此相反，不管站在伦理学和认识论的角度来看理性与感性之间多么对立，所有人类的精神活动和 196

① 〔德文 "*Geist*" 既相当于 "mind" (心灵)也相当于 "spirit" (精神)，用在这个时期，有时倾向于这种意义，有时又倾向于那种意义。鉴于此时期的观念所具有的最流行的宗教性质,在这一节里我通常总译成 "spirit" (精神)，有时又译成选择式的 "mind or spirit" (心灵或精神)。〕

心灵活动甚至被柏拉图当作属于现象世界(γένεσις)的东西，并因此总被排斥于非物质存在(οὐσία)的世界之外。在亚里士多德的奴斯(νοῦς)学说中相互交错的敌对因素中，曾经有人试图将理性当作从外部进入动物灵魂的非物质的要素，而逍遥派(参阅第十五节，1)的继续发展又很快将此思想抛在一边。然而，就在伊壁鸠鲁和斯多葛的学说中，心理性质和心理活动自觉的物质化竟表现得最为强烈。

另一方面，伦理二元论尽可能突出地将人反省的**内在本性**划分出来以与感官的外在世界相对立；这种伦理二元论被人强调得越来越激烈。同时，它越采取宗教形式，势必就越趋向于一种将此种对立当作自己的形而上学原则的世界观。

1．也许，这种关系以最清楚不过的形式出现在**后期斯多葛学派**的词句中，他们强调人类学上的**二元论**，强调得如此强烈，以至明显地陷入该派的形而上学的矛盾中。斯多葛学派迄今所教导过的人性的完整性事实上已被波昔东尼怀疑过，他发表柏拉图式的意见——激情不可能产生于ἡγεμονικόν〔灵魂的领导力量，理性〕，但必然产生于灵魂的非理性部分①。然而我们却在塞涅卡身上②发现**灵魂**与"**肉体**"之间赤裸裸的对立：身体是躯壳，是心灵的枷锁、监狱。爱比克泰德也是这样，他称理性和身体是人的两个组成要素③。虽然马尔库斯·奥勒留将人的感性区分为粗糙的质料和使之有生气的灵气或普纽玛，可是他的目的是，更加清楚地从后者

① 参阅 Galen, *De Hipp. et Plat.*〔《论希波克拉底和柏拉图》〕IV. 3 ff.

② Senec. *Epist.*〔塞涅卡《书信集》〕65, 22; 92, 13; *Ad Marc.*〔《致马克函》〕24, 5.

③ Epict. *Dissert*〔爱比克泰德《言论集》〕I. 3, 3.

区别出作为一种非物质存在的、真正的灵魂，即理性精神或智力(νοῦς 和 διάνοια)①。与此相对应的是，在所有这些人中，我们发现这样一种神的观念，它从斯多葛概念中只保留理智的标志，而将物质看作与神对立、与理性敌对的本原②。

斯多葛学派的这些变化，也许是由于**新毕达哥拉斯主义**不断加剧的影响所致。新毕达哥拉斯主义在开始时就使柏拉图二元论及其伦理的和宗教的价值原则成为自己体系的核心。这种理论的 197 追随者用最激烈的方式强调灵魂与身体之间的本质区别③。与此最紧密地联系在一起的有两个方面④：一方面同这样一种理论联系在一起——崇拜上帝只是精神上的，把上帝当作纯精神的存在⑤，崇拜的方式是用祷告和有德行的意念，而不是用表面的仪式；另方面同完全的**苦行主义道德**联系在一起——目的是把灵魂从物质的陷阱中解放出来，并把灵魂领回精神的老家，用的方法是洗涤和斋戒、禁忌某些食物(特别是肉)、禁欲、克制一切感官冲动。神是善的本源，与神相对立的是物质，物质(ὕλη)被认为是万恶之源，偏好物质是人特有的罪孽。

这同一概念，在伦理学方面我们在埃森教派中碰得见，在理论方面我们在**斐洛**学说中到处都碰见。斐洛也区分灵魂与普纽玛；灵魂是身体机能的生命力，寓于血液中；普纽玛是纯精神的放射

① Marc. Aur. *Med.*〔马尔库斯·奥勒留·安东宁《自反录》〕II. 2; XII. 3.

② Senec. *Ep.*〔塞涅卡《书信集》〕65, 24; Epict. *Diss.*〔爱比克泰德《言论集》〕II. 8, 2; Marc. Aur. *Med.*〔马尔库斯·奥勒留·安东宁《自反录》〕XII. 2.

③ Claud. Mam. *De Stratu Anim.* II. 7.

④ 在此，人也被当作微观世界。Ps.-Pythag, in Phot. *Cod.* 249, P. 440 a.

⑤ Apollonius of Tyana (περὶ θυσιῶν)〔《论祭献》〕in Eus. *Præp. Ev.*〔欧瑟比乌斯《福音之准备》〕IV. 13.

物，构成人的真正本性①。他又发现后者被囚于身体之中并受到身体的感官本性（αἴσθεσις）的阻挠而得不到发展；因此，由于人的普遍罪孽② 的根源即在此，灵魂要从这种罪孽中解脱出来必定只有消灭所有感性欲望才可求得。对于他说来，物质是肉体的基础，此基础为神所安排以形成合目的的、善的世界，可是同时又是丑恶与缺陷的根源。

2. 基督教护教士的思想与此有关系，但又不同。在他们那里，亚里士多德关于将神当作纯理智或纯精神（νοῦς τέλειος）的概念与关于上帝从无形的物质中创造了世界的理论结合起来了：但是在此物质不是直接作为独立的本原，而邪恶的根源倒要在犯罪的人和唆使他犯罪的魔鬼对自由的滥用中去寻找。在这里，当时二元论的伦理性质、宗教性质完全清楚地表现出来：物质本身被当作中立性质的东西，它只有通过精神力量对它的作用才变得善良或丑恶。希腊化柏拉图主义者，如**普鲁塔克**，以同样方式，从物质是无形的*非存在*的概念出发，不在物质中去寻找罪恶的本原，而在与善良的神性相反的力量中去寻找③，——这种力量，在某种程度上，为物质的结构与神争斗。普鲁塔克在各种不同的宗教神话中发现了这种思想，但他也可能提醒过人们关于柏拉图说过的罪恶

198

① 在这方面，斯多葛学派、亚里士多德学派和当时的柏拉图学派称作 νοῦς（奴斯）的东西，斐洛称之为 πνεῦμα〔普纽玛〕。参阅策勒 $V.^3$ 395, 3。但是，在斐洛那里又出现另外一些词语，其中完全用斯多葛学派的方式，普纽玛表现为一种具有最精致的物质实体意义的空气。参阅西伯克《心理学史》I. b，第 302 页起。

② 也有典型意义的是：人皆有罪——这个理论与旧斯多葛关于实现圣人的理想的信念完全相反，这个理论被帝国时代的斯多葛学派普遍承认，并视为需要超自然的援助的动因。参阅 Seneca, *Benef.*〔塞涅卡《论仁慈》〕I. 10; VII. 27; Epict. *Dissert.*〔爱比克泰德《言论集》〕II. 11, 1。

③ Plut. *De Isid.*〔普鲁塔克《论伊西多尔》〕46 ff.

的宇宙灵魂与善对立的那段话①。

与此同时，将善和恶之间的对立与心灵（或精神）和物质之间的对立等同起来的趋势也在这里表现了出来，根据的事实是：邪恶的本质又要在对感官、对肉体——对物质的爱好当中寻找；与此相反，善要在对纯精神的神圣的爱当中寻找。这不仅是早期基督教道德的基本特征，而且它以同样的形式存在于上述柏拉图主义者的理论中。对于普鲁塔克来说也一样，接受神的恩赐是人生的目的，而从躯壳中解脱出来便是接受神的恩赐的必要预备条件。鲁门尼亚斯又进一步贯彻他的理论，他教导说：在宇宙中，也在人身上，善与恶两种灵魂互相斗争②，然而他也在肉体和肉欲中寻找邪恶灵魂的老窝。

在这些理论中，我们发现，处处强调的不仅是上帝的精神性的非物质性，而且同样强调的是个别灵魂或心灵的非物质性。在普鲁塔克那里，这一点再一次用这样的形式表现出来：他将 νοῦς〔心智〕与 ψυχή〔灵魂〕分开；νοῦς 是理性精神，ψυχή 则具有感觉本性和激情，还有使身体运动的能力。伊里奈乌斯③也是一样，他区分心理的生命气息（πνοὴ ζωῆς）与赋予生命的精神（πνεῦμα ζωοποιοῦν），前者是暂时的本性，与身体结合在一起，而后者就其本性说，是永恒的。

这些观点不言而喻处处表现出与灵魂不朽学说有关，说得更确切些，与灵魂前生和灵魂轮回学说有关；与（亚当与夏娃犯罪）下

① Plat. *Laws*〔柏拉图《法律篇》〕896 E.

② Jamb. in Stob. *Ecl*.〔斯托拜欧《自然之牧歌》〕I. 894.

③ Iren. *Adv. Hær*.〔伊里奈乌斯《反哈里希姆》〕V. 12, I.

凡(sündenfall)有关,(灵魂堕落)作为惩罚,人被置于物质之中;并与斋戒学说有关,通过斋戒人又从物质中解放出来。正是在这一点上,各方有关问题越来越有力地结合起来了:因为永远不变的永恒(柏拉图的 οὐσία,存在)在精神中被认识;而可灭者、可变者则在物质中被认识。

3. 在这些关联中,我们发现,原来在灵魂概念里统一起来的两种特征,即生理学特征和心理学特征,生命力的特征和意识活动的特征,逐渐分开了。正如过去亚里士多德所规定的和斯多葛学派所阐明的 ἡγεμονικόν 〔理性,灵魂的统治力量〕与物质的灵魂(πνεῦμα)之间的区别一样,现在除了推动身体活动的"灵魂"外,还出现了作为自我生存的、独立的本原——"精神";在这精神里不再仅仅找到一般的理性活动,而且还找到个人(也如神的)**品格**的真正本质。人的三分法,即分为肉体、灵魂和精神,以种种不同的表达方式[①] 进入各个领域。很容易理解,在这种情况下,一方面,灵魂与肉体之间的界限,另方面在更大程度上灵魂与精神之间的界限,是异常摇摆不定的;因为灵魂在这里扮演了在两个极端(物质和精神)之间的居间角色。

199

这种情况的直接结果是:从**意识活动**可能得到新的、更深刻的观念。意识活动现在作为"心灵的"或"精神的"东西从灵魂的生理

① 关于这些理论用以表现的种种不同术语(ψυχή, *anima*, πνεῦμα, *spiritus*, *animus* 等等),其范例在上面已经提出了,还可以轻而易举地列出很多。欧利根用特别有趣的方法发挥了这个理论(«原理论» III. 1—5),在那里,灵魂一部分被当作动力,一部分被当作观念作用的能力和欲望;反之,精神被表述为这样一种原则——一方面判断善与恶,另方面判断真与伪。欧利根教导说,人的自由就在这里。对于普罗提诺来说,这相同的三分法看来与他的整个形而上学结构联系在一起(«九章集» II. 9,2. 参阅第二十节)。

功能中分出来了。因为，精神在本质上一经脱离物质世界，无论是在它的活动中还是在它活动的对象中，都不能认为是依存于感官因素了。在整个希腊哲学中，认识曾一直被认为是对客观事物的静观和摄影（Anschauen und Aufnehmen），思维活动是被动的，而这时心灵或精神概念作为独立的、有创造力的本原而出现了。

4. 这种思想在**新毕达哥拉斯**学说中已开始萌芽；在该学说中首先提出了**非物质世界的精神性**。柏拉图形而上学的非物质实体（理念）不再表现为独立的本质，而表现为**构成理智或精神活动的因素**；而当理念对于人类认识说来仍然是客观存在的、有决定力量的东西的时候，它们就变成了**上帝的原始观念**[①]。这样，经验世界的无形原型被吸进心灵的内在本性。理性不再只是属于 οὐσία（存在）的东西或者只与 οὐσία 类似的东西；它是整个 οὐσία 本身。**非物质世界被认为是心灵或精神的世界**[②]。

与此一致的是，理性精神或理智（νοῦς）**普罗提诺**[③] 定义为本身包含"多"的统一体，即用形而上学的语言说，定义为由统一体所规定而又包含一连串的流出物的二元性（参阅第二十节，2、7），用人类学的语言说，定义为从更高级的统一体产生众多的**综合**功能。从这种一般的观点看，**新柏拉图主义**在**意识活动**原则指导下贯彻了认识的心理学。因为根据这个观点，高级灵魂不再认为是被动 200

① 参阅 Nicomachus, *Arithm. Intr.* 〔《算术入门》〕 I. 6。

② 柏拉图的理念论带着这种变化过渡到未来，普罗提诺以及因他而带动的整个新柏拉图主义接受了它。但是这件事之发生不无阻力。至少朗金诺提出反对它的异议。他的弟子波菲莉写了一篇波菲利自己的论文 ὅτι. ἔξω. τόῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά 〔《论思维的东西出于心智》〕（波菲莉《普罗提诺的生平》，第 18 页起）。

③ Plot. *Enn.* 〔普罗提诺《九章集》〕 V. 9, 6; 3, 15; 4, 2.

的而必须认为在所有功能中基本上是主动的①。所有灵魂的智力(σύνεσις)依赖于各种因素的综合②(σύνθεσις); 甚至在认识涉及到感官现象时，只有肉体是被动的，而灵魂在变得有意识时(συναίσθησις〔意识〕和 παρακολούθησις〔理解〕)是主动的③; 对于感官的感觉和激情来说，也是一样。因此，在感性领域里，激动状态与对此激动的有意识的知觉之间有区别: 前者是肉体(或者也是低级灵魂)的被动或接受状态; 后者，已处于有意识的知觉中，是高级灵魂的行为，普罗提诺把它描述为“思想后弯”——反省(ἀνακαμπτεν——Reflexion)④。

当**意识**就这样被认为是对心灵自己的状态、功能、内容的主动观察时(根据斐洛波诺的意见，这种理论，特别为新柏拉图主义者普鲁塔克所贯彻)，就在普罗提诺那里产生了**自觉意识**(παρακολουθεῖν ἑαυτῷ)的概念⑤。仿照亚里士多德将理性分为“主动”和“被动”，普罗提诺这样来理解自觉意识的概念: 心灵(Geist)作为主体，它是主动的、处于活动中的思维(νόησις); 作为客体，它是静止的、客观的思维(νοητόν)。在这里，作为认识的心灵和作为客体的心灵合二为一了。

---

① Porph. *Sentent*. 〔波菲利《关于智慧的意见》〕10, 19 *et al.*

② Plot. *Enn*. 〔普罗提诺《九章集》〕IV. 3, 26.

③ Plot. *Enn*. 〔普罗提诺《九章集》〕IV. 4, 18 f. 人们发现，συναίσθησις 这个术语(它的意义使我们想起亚里士多德的 κοινὸν αἰσθητήριον〔共同的知觉〕，最后使我们想起柏拉图的《泰阿泰德篇》，第 184 页至第 185 页。)在亚历山大·阿弗诺底西亚的著作里已有同样的用法(*Quæst*. III, 7, 第 177 页); 所以，盖伦也用 διάγνωσις〔意识〕一词来指对身体器官中的变化的意识过程，该变化与变化本身形成对照。

④ 普罗提诺《九章集》, I. 4, 10。

⑤ Plot. *Enn*. 〔普罗提诺《九章集》〕III. 9.

然而自觉意识的概念也带有符合于当时时代思想的伦理-宗教色彩。σύνεσις〔智力〕同时也是 συνείδησις——**良知**，即人的知识，不仅是关于他自身的状态和行为的知识，而且是关于那些状态和行为的道德价值的知识，以及决定此价值的戒律的知识(此道德价值的评价取决于此戒律的贯彻执行)。因此，自觉意识学说在基督教父的理论中得到发展，不仅作为人对自己罪孽的认识，而且作为人在积极与罪孽作斗争中的**忏悔**(μετάνοια)。 201

5．**心灵或精神作为自身主动的、有创造力的本原**的这种概念其意义并不止于心理学、伦理学和认识论，而且当古代世界结束时，这种概念上升为**宗教形而上学的主导思想**。因为，由于力图从这种有创造力的精神推导出物质，这种概念就提供了一种最后克服二元论的可能性——这二元论形成当时整个宗教思想运动的前提。

因此，成为古代哲学最后、最高问题的是：**将宇宙作为精神产物**来理解，甚至将物质世界及其一切现象作为在根源上和内容上都基本上是理智的或精神的来理解。**宇宙精神化**是古代哲学的最后结论。

基督教和新柏拉图主义，欧利根和普罗提诺都同样钻研这个问题。实际上，只要他们不得不处理现象世界的问题，特别是当他们处理伦理问题时，精神和物质的二元论对于他们来说都一直继续存在。感官的东西仍然被认为是邪恶的东西，异于上帝；灵魂为了转而与纯粹精神结合必须从感官中把自己解放出来。但是甚至这黑暗地带也必须被永恒之光照亮，物质必得认为是精神的创造物。古代哲学的这种最后观点就是**精神一元论**。

然而在解决这个共同的问题时，基督教哲学和新柏拉图主义哲学大相径庭；因为神的精神发展进入了现象世界，甚至往下发展直至物质形式，很明显地必然受到所流行的关于上帝的性质以及上帝与宇宙的关系的种种观念所决定；正是在这一点上，古希腊主义发现自己处于与新宗教理论完全不同的前提之下。

第二十节 上帝与宇宙

形而上学一元论与伦理-宗教二元论之间的那种特殊的悬而未决规定了整个亚历山大里亚哲学的性质；它将当时各种观念聚在一起，并将这些观念凝成最困难的问题——上帝与宇宙的关系问题。

1. 由于亚里士多德哲学与斯多葛哲学之间的对立，这个问题已经从纯理论的角度提出来了。亚里士多德哲学主张上帝的超越性，即上帝与宇宙完全脱离；而斯多葛哲学则主张上帝内在的理论：即上帝完全潜存于宇宙之中。他们坚持各自的主张，坚持得同等强烈。这个问题和解决这个问题的基本倾向早在逍遥派宇宙论和斯多葛学派宇宙论的折衷混合中就可被认出[①]；被认为典型范例的是伪造的亚里士多德论文《宇宙论》[②]。在这里，与亚里士多德关于**上帝本质**必然远远高于自然(作为被推动的万物总和)，特别是高于尘世生活浮沉万变的理论相联系的是：斯多葛学派努力追随神力效应，越过全宇宙，甚至进入每一个细节，因此，斯多葛学派认

202

① 斯特拉脱主义作为亚里士多德理论向着泛神论的内在性转化，此转化与斯多葛理论同源，这些已经在上面第十五节，1 中讨论过了。

② 此书(载于亚里士多德著作中，第 391 页起)可能出现在纪元后第一世纪。阿布流士将它译成拉丁文。

为宇宙是上帝本人；而亚里士多德则在宇宙中看见一个合目的地被推动着的生物，只是由于渴望永恒不动的纯形式而使其最外层不断运转——这种运转，越来越不完善地传给更低层的区域，——在这里，宏观世界表现为处于相互同情关系中的个别事物体系，在其中超越现世的上帝作为生命的原则，在千变万化的形式下，统治着一切。有神论与泛神论之间之所以获得调和，部分地是由于区别了本质与上帝威力，部分地是由于将神的活动分为等级——从恒星的穹苍到尘世。普纽玛学说与亚里士多德的上帝概念之所以能结合起来，是由于将大自然生命的力量想象为纯粹精神的作用①。

然而，这种转变只增加了亚里士多德关于神作用于宇宙的理论固有的困难。因为这种作用被认为是基于物质运动的，因此，要将这种神的作用物质化与构成神的本质的纯精神性协调起来就十分困难了。因此甚至连亚里士多德也没有十分弄清楚关于不动的推动者与被推动者之间的关系究竟如何(参阅第十三节)②。

2. 当宗教二元论变得越来越明显时，这个问题就变得更加严重了。宗教二元论不满足于将上帝当作精神与物质对立，不满足于将超感性区域与感性区域对立，而倾向于将神拔高，高于一切可能经验的东西，高于每一个确定的内容，从而使**高于宇宙的上帝也是高于心灵(或精神)的上帝**。在**新毕达哥拉斯主义者**那里，这

① 主要参阅第6章，397b9。

② 亚里士多德问题中的这些困难集中在 ἁφή〔接触〕这个概念上。因为如果推动者与被推动者之间的"接触"被认为是运动的状态，那么就必然也该谈到上帝与恒星天体之间的"接触"。但这往往由于神的纯精神本质而遭到反对，在这种情况下，ἁφή 就获得一种受限制的、在心灵上改造过的涵义("直接关系")。参阅亚里士多德《论生灭》(*De Gen.. et Corr.*) I. 6, 323a20。

种观点我们已经找到了。在他们当中，在他们用数的象征主义的表现方法后面，潜藏着二元论不同阶段之间的摇摆。当“一”和“不定二元性”被认为是本原的时候，后者实际上意味着物质是不纯的东西，是缺陷和邪恶的根源；而“一”时而被当作纯形式、被当作精神，时而又被当作比整个理性更高的“众因之因”，——被当作原始存在，引起从它自身派生的“一”和“二元性”的对立，引起精神和物质的对立。在这种情况下，第二个一，即最先生出的一（πρωτόγονον ἕν），表现为完美的形象，也正好是最高的“一”的形象①。

由于心灵或精神被认为是神的产物，虽说是第一个而且是最完美的产物，但这种企图导致了将神的概念甚至提高到**完全缺乏一切性质**的境地。这点在**斐洛**身上已经体现出来了；他强调上帝与一切有限物之间的对立，强调得如此激烈，以至他明确地表示神没有性质（ἄποιος）②：因为上帝高于一切，关于他能够说的只是，人类理智已经认识的有限属性他一个也没有；没有名字能命名他。这种思想类型后来叫作“消极神学”。我们在思想上受到斐洛影响的基督教**护教士**中，特别是在查斯丁③那里也能找到这种思想类型，同样，这种思想类型有一部分在**诺斯替教派**中也可以找到。

在**新柏拉图主义**中我们碰到的这类情况也许表现形式还要更加强烈。如在炼金术著作中④，上帝被认为是无限的和不可思议的、无名的、高于整个存在的，是存在和理性的根源，存在和理性直

---

① Nicomachus, *Theol. Arithm*〔《数学的神学》〕p. 44.

② Phil. *Leg. Alleg.*〔斐洛《比喻法则》〕47 a; *Qu. D. S. Immut.*〔斐洛《上帝是永恒的》〕301 a.

③ Just. *Apol.*〔查斯丁《护教论》〕I. 61 ff.

④ *Poemand.* 4 f.

到上帝创造了它们时，它们才存在。普罗提诺也是这样，他认为，神是绝对超自然的最初存在，这种存在被誉为心灵之上的完美的统一体；心灵作为已经包含在统一体中的"繁多"的本原（参阅第十九节，4），一定来源于上帝（并且不是永恒的）。这个一（τὸ ἕν）先于整个思维，整个存在；它无限，无形，并且"超越"（ἐπέκεινα）理性世界以及感性世界，因而没有意识，没有活动[①]。

最后，普罗提诺仍然将这个不可表达的第一（τὸ πρῶτον）指定为一（一是整个思想、整个存在之因），指定为善，指定为一切"生成"的绝对目的；即使这样，也不能满足这个学派的后期成员。杨布利柯在普罗提诺的 ἕν〔一〕之上又安置了更高的、完全不可用言语形容的一（πάντη ἄρρητος ἀρχή）[②]；在这一点上普罗克洛仿效他。

3．与这种辩证法的精细分析相反，**基督教思想在教会中的发展**，由于坚持**上帝的概念是精神的人格**，保存了其给人以深刻印象的力量。它之所以如此，不是出于哲学思考和哲学推理的结果，而是由于与教会会社有生气的信念直接接触的结果。基督教思想之具有心理力量、具有世界史力量正在于此。这种信仰渗透着《新约全书》，这种信仰为教父神学的一切支持者所捍卫，并处处以这种信仰规定基督教理论的极限以反对希腊人解决宗教哲学中主要问题的方法。 204

人格，无论用多么纯粹的精神方式去思考它，古希腊主义总在其中看出一种有限东西的局限和特征，与最高存在保持远距离，而

① 很容易理解，一种没有意志、没有意识、提高到高于理性的天人感通境界，在人类与超理性的高于一切行为、意志和思想的上帝-存在的关系上，显得多么需要。参阅上面第十八节，6。

② Damasc. *De Princ.*〔达马修斯《论始基》〕43.

只容许与特殊的神和人接近。基督教作为有生命力的宗教，要求一种**被视作最高人格的宇宙本原与人之间的个人关系**。基督教在关于耶稣是**上帝的儿子**的思想中明显地表露出这种要求。

因此，如果说人格这个概念作为内在的精神性(*geistiger Innerlichkeit*)从根本上表现了一种崭新的成果，为了产生这种成果在希腊思想和希腊化思想中交织着理论的和伦理的因素，那么，继承这古代思想遗产的正是基督教，而**新柏拉图主义**又回到这样的陈

205 旧观念，这种观念在人格中只看见**非个人的总体生活**的暂时产物。基督教世界观的基本特点是：认为人，和人与人之间的相互关系是现实的本质。

4．虽有这一重大分歧，但亚历山大里亚哲学的各条路线都面临同一问题：将取自感官世界的神置于宗教需要所要求的关系中。因为感到上帝与世界之间的矛盾愈深，要想克服这种矛盾的渴望就愈强烈——克服这种矛盾的方法是**认识**，即通过上帝理解世界；和**生活**，即走出世界回到上帝。

因此，上帝和世界的二元论以及精神和物质的二元论不过是从感情出发，是亚历山大里亚哲学的前提：亚历山大里亚哲学，无论在理论上，或实践上，其目标都是克服这种二元论。这段时期的下述特点正在于此：它急于想在认识上和意志上弥缝在感情上发现的这个裂缝。

的确，这段时期也产生了各种宇宙论，其中**二元论**表现得很突出，甚至成为它们不可动摇的基础。属于这一类的主要有柏拉图主义者，如普鲁塔克；他不仅把物质当作除神以外的原初的本原，因为神决不可能是邪恶的根源，而且在这种中立的物质形成宇宙

时又在上帝之侧假定了“邪恶的宇宙灵魂”作为第三个本原。但是在此特别需要考虑的是一部分**诺斯替教派体系**。

这是第一次幻想建立基督教神学的尝试，这种尝试自始至终受到罪孽和赎罪两种思想的控制。诺斯替主义的基本性质就基于：从这些统治思想的观点出发，将希腊哲学思想与东方宗教神话联系起来。因此在**瓦兰提诺**那里，除了洋溢于精神形式之中的神以外还出现了亘古以来原初存在的虚空（τὸ κένωμα）。在形式之侧出现了物质，在善之侧出现了恶。虽然由于神的自我发展（参阅下段，6）形成了整个精神世界（神“洋溢”于其中），但是物质世界被认为是堕落的依昂①（参阅第二十一节）的产物，它将自己的内质造成物质。**沙都尔尼鲁**也是这样，他认为物质是撒旦的领地，它与上帝的光明王国相对立，并将尘世视作被争夺的边界区域，为了占领这个区域善的精灵与恶的精灵力图用自己的行为影响人类。**巴康桑勒**的神话用同样的方式编排，在“生命之父”的侧边安置一位女神作为构成宇宙时的承受力量。

然而二元论达到顶峰是在一种混合的宗教里，这种宗教起源于第三世纪，受到诺斯替教体系的影响，还掺杂着古代的波斯神话，——这种宗教就是**摩尼教**②。善与恶，光明与黑暗，和平与斗 206

---

① Æon（柏拉图哲学和诺斯替哲学）：指从古存在的力量，最高的神的流出物，永恒的本质。——译者

② 创始人摩尼（也许240—280年）认为他的学说是基督教义的圆满结局，是圣灵的启示。他虽成为波斯祭司迫害的牺牲品，但不久他的宗教大大发展，并一直继续蓬勃发展到中世纪。关于这种宗教在奥古斯丁那里我们得到这种宗教的最好的资料。奥古斯丁本人曾一度就是此教的追随者。参阅：鲍尔《摩尼教宗教体系》（*Das manichäische Religions system*，蒂宾根，1836年，德文版）；O. 弗吕格尔《摩尼和他的学说》（*Mani und seine Lehre*，莱比锡，1862年，德文版）。

争，两种领域在这里彼此对立，并象它们各自的君王（上帝与撒旦）一样永恒不灭。在这里也一样，这个尘世的结构被想象为善的因素和恶的因素的混合物——这是由于善与恶彼此侵犯了分界线造成的。善的灵魂属于光明的领域，恶的灵魂来自黑暗，在人的身上，被假定发生了善的灵魂与恶的灵魂的斗争，在人的身上期待一种定会将两种领域重新分开的超度。

因此，在这个时期末尾表现得最清楚的是：当时的二元论主要基于伦理-宗教因素。这些思想家，采取价值判断作为他们理论解释的观点，据此价值判断，人类、万物和关系都被区分为善与恶的特征；借此，他们追溯这种划分的宇宙根源，追溯到两种不同的原因。按照价值判断这概念的本来意义，其中只有一种原因即“善”的原因应看作正面的东西，并取得“神”之名；但从理论方面说，另外的一个原因也有充分权利坚持具有形而上学的本原和永恒性（οὐσία）。但即使从这种关系出发，也可以看得出来，只要改变形而上学关系使之完全适应伦理学关系，势必导致二元论的终结。

5．事实上，二元论从其自身特有的因素中产生一系列观念，通过这些观念准备了自我克服的条件。因为，精神上帝与物质世界之间的对立愈尖锐，人与人的宗教渴念的对象之间的距离也愈大，也就愈需要用**中间纽带**将彼此分离的这两者重新结合起来。这种情况的理论意义在于使神对于（不同于他，并且与他不配的）物质的作用可以为人理解，无人反对。在实践上，这些纽带具有的意义是：起着人与上帝之间的调停者的作用，具有一种力量，将人从感官的罪恶深渊中引导出来走向*最高的存在*。不论在理论上或在实践上，两者都使我们想起斯多葛学派曾经利用过的方法，斯多

葛在自己的自然宗教里利用人们普遍对于低级神的信仰。

这种调停理论首先是由斐洛按照一个规模宏大而又彻底的计划着手进行的。斐洛赋予这种理论以明确的方向，他将此理论一方面与新毕达哥拉斯主义的理念论紧密地联系起来，另方面又与他的宗教的“天使论”紧密联系起来。斐洛考虑这调和力量时，在他心目中考虑得更多的是上帝对宇宙的影响的理论意义和解释；他根据在自己研究中观点的改变，将这种调和力量时而称为理念，时而称为作用力，时而又称为上帝的天使。然而与此相联的往往是这种思想：这些中间成分既参预上帝又参预宇宙；它们属于上帝，又与上帝不同。因此，一方面，按照新毕达哥拉斯模式，理念被认为是上帝的观念，上帝智慧的精髓；另方面，仿照前期柏拉图学派的思想，理念又被认为是上帝创造的、只能凭思维能力去认识的原型世界：如果这些原型同时应认为是按照有目的的意图改造无规律的物质的作用力，那么在此情况下这些力量有时就表现为构成世界保存世界的、独立的势力，其结果就避免了上帝与世界的整个直接联系；有时这些力量又表现为附属于神性、代表神性的东西。最后，作为天使，这些力量实际上是真正的神话中人物，被认为是上帝的仆人、特使、信使；但在另一方面它们又代表神性的不同面、不同性质；毋庸置疑，神性作为整体来看，就其深处说来，是不可知、不可言传的，但却正显露在这些力量之中。受此体系基本思想制约的双重性质随之带来如下后果：这些想象中的力量具有一般概念内容的意义，而同时具有人格的一切标志。正是这种科学思维方式与神话思维方式的揉合，正是这种笼罩着整个学说的闪烁的曙光，其中寓有本质意义和世界历史意义。 207

同样真实有效的是斐洛用以结束这条思想路线的最后结论。全部理念、力量和天使本身又是一个整个世界，"多"与运动统治其中。在此世界与不动不变的神之间还须有更高的中间联结物。正如理念与个别现象之间发生的关系一样，最高理念（理念之理念）与理念之间必然发生同样的关系；正如力量与感官世界活动之间发生的关系一样，一般理性的宇宙力量与力量之间也必然发生同样的关系：天使世界在大天使身上找到自己统一的总结。斐洛用斯多葛的**逻各斯**概念描述神在宇宙中活动的这种总体。由于这个缘故，在他看来，此逻各斯出现在摇曳不定的光影里。一方面逻各斯是停留于自身的神的智慧（σοφία—λόγος ἐνδιάθετος〔智慧—内存的理〕），是最高存在产生理性的力量；另一方面，它是来自神的理性（λόγος προφορικός，"明言的理"），独自存在的肖像，初生子；他既不象上帝没有起源，也不象精灵和人类有起源；他是**第二个上帝**①。通过他，上帝创造了世界。他又是大祭司，通过他的居间调解、代人祈祷，建立和维持了人与神之间的关系。他是可知的，而上帝自己因高于一切规定，总是不可知的：但就上帝制定世界生活原则而言，他就是上帝。

因此，上帝的超越性和内在性分成为两种独立的神力，然而仍然是统一的。逻各斯是宇宙之中的上帝，是宇宙之外的上帝的"行宫"。对抽象思维说来，这种关系所采取的形式愈难于理解，斐洛用以描述的意象就愈丰富②。

---

① Philo in Eus. *Præp. Ev.*〔欧瑟比乌斯《福音之准备》〕VII. 13, 1. 在查斯丁《护教论》一书中可以找到这个同一的、不过更加强调人格的概念规定。*Dial. c. Tryph.*〔《与特利弗的对话》〕56 f.

② 与这些学说相联的是，在斐洛那里，在经验世界里，精神的东西在非物质与物

6. 这第一步就是用此逻各斯学说，通过一定的形式程序去填 208 满上帝与感官世界之间的鸿沟，从一到多逐步过渡，从不变到变，从非物质到物质，从精神到感官，从完美到不完美，从好到坏。按等级这样排列的序列被想象为因果连锁，果本身又是因；与此同时便产生了**宇宙创始进化过程**的新见解，在这过程中，凭借所有这些中间成分的作用，神性便产生了感官世界。同时，另外一种思想也很容易理解——从相反的方向来考虑此过程的各阶段，也应当作陷于感官世界的人与上帝会合所必经的各个阶梯。这样一来，从理论上和实践上说来，克服二元论的道路都打开了。

这样，一个问题又重新提出来了，这个问题柏拉图在他的毕达哥拉斯主义化的最后时期曾经想到过；最早的柏拉图学园的成员也一样，当他们借助于数论谋求理解理念和事物是如何从神圣的"一"产生出来的时候，也同样考虑过这问题。但是在当时表明了：从一发展为多的这种体制在与价值属性的关系方面，容许有两种相反的解释，即色诺克拉底捍卫的柏拉图观点——一是善，是完美，从一推衍出来的东西不完善，本质上是坏的；与此相反的是斯皮西普主张的与之对立的理论——善是发展过程的最后产物而不是它的起点，相反，起点应在不确定的东西和不完全的东西当中去探寻①。按照惯例人们习惯于将上述两种理论区别为**流出体系**和**演化体系**。第一个术语产生于这样一个事实：在这个体系里（这个体

质之间所占据的地位是不明确的：人的奴斯（νοῦς）（思维能力和意志）是神的逻各斯的一部分（按照斯多葛的类比，甚至精灵也指定为 λόγοι），而它又被描述为最精细的普纽玛。

① 参阅 Arist. *Met*.〔亚里士多德《形而上学》〕XIV. 4, 1091 b 16; XII. 7, 1072 b 31。

系明显地盛行于亚历山大里亚主义的宗教哲学中),创造世界的逻各斯的特殊结构(Sondergestaltungen)往往被斯多葛称之为神性的"流出物"(ἀπόρροιαι)。

然而亚历山大里亚哲学并不缺乏对于**演化体系**的尝试。尤其是,这些演化体系特别接近**诺斯替主义**,因为诺斯替主义强调精神与物质的二元论,强调到很高的程度,其结果此种体系必然宁愿在自身分为对立面的中立始基中探寻一元论的出路。因此,在诺斯替教派追寻超越二元论的地方(他们大多数的人是这样)他们不仅设想了宇宙起源的过程,而且设计了**神统发展过程**,据此,神从它原质的黑暗中自我发展,通过对立发展到完全的显示。因此,在**巴西里底**那里,无名的始基被称为尚未存在的上帝(ὁ οὐκ ὢν θεός)。据闻,此始基产生宇宙种子(πανσπερμία);精神力量(υἱότητες)在宇宙种子里同物质力量(ἀμορφία)不依次序地潜伏在一起。这些力量,由无秩序到有秩序,由无形到有形,是由它们对于神的渴念而得以完成的。与此过程相联系,各种不同的"子对父的关系"(*Sohnschaften*)即精神世界(ὑπερκοσμία),与物质世界分离开来;在这发展过程中,这样发展了的神的一切领域最后分离开来;每一个达到被指定的地点,争斗的动荡停止了,神化的宁谧统治着整体。

209

两种体系的动因(演化的动因和流出的动因)在**瓦兰提诺**学说里尤其显得混合在一起。因为在他那里,精神世界(πλήρωμα)或"依昂"体系(永恒的本质)一部分作为黑暗和神秘的原始深渊(βῦθος)发展到自我显示,另一部分发展的方向是逐步减少产生不完美的形式。在这里虚构的模式是东方式的男性神与女性神的婚配。在

这最高级的婚配或“结合”中，除始基外还出现“沉默”(σιγή)，“沉默”又称为思维(ἔννοια)。由于原始存在与知觉能力的结合便产生初生子即精神(在此称为 νοῦς)，精神在第二对结合中以“真理”作为对象，真理即概念的世界，理念的领域。这样，神得到完全显示后，在第三对结合中采取的形式是“理性”(λόγος)和“生命”(ζωή)，在第四对结合中神作为“圣人”(ἄνθρωπος)和“社团”(ἐκκλησία，教会)变成外部启示的原则。这递降过程一经开始，便不断下降：从第三、第四对结合以下还要产生更低的依昂(Æonen，永恒本质)，此等依昂连同神圣的数目“八”(*Achtzahl*)便形成整个灵界(*Pleroma*)，但隔始基却愈来愈远了。正是这最后一个依昂，“智慧”(σοφία)，由于罪恶地渴念始基，便引起与这种渴念分离并被抛入物质的虚空(κένωμα)，以致在那里引起尘世世界的形成。

如果我们注意到潜存于这些极端暧昧不明的神话结构后面的哲学概念，我们就很容易理解瓦兰提诺学派分裂成各种不同的学说。因为在当时，没有其它任何体系具有二元论和一元论两者兼备的因素：演化体系以及流出体系如此复杂地交织在一起。

7. 在**普罗提诺**的学说中，如果在概念上得到澄清，又从神话结构中解脱出来，同样的因素也就呈现出来了，不过是以这样的方式出现的，即在贯彻整体中，**流出**原则差不多完全排挤掉另外两种原则①。

普罗提诺探索超越性和内在性的统一又表现在这样的方向上：上帝的本质仍保持为绝对的一，不可变者，而繁多和可变性则

① 指演化原则和流出、演化共存的原则。——译者

属于上帝的创造①。关于高于一切规定、高于一切矛盾的"第一",严格说来,不能具有任何类型的属性(参阅本节,2)。只是在不恰当的意义上,在对宇宙的关系上,才可能将"第一"称之为无限的

210 一,称之为善,称之为最高的权威或力量(πρώτη δύναμις),而构成宇宙的这种力量的创造物不应认为是"第一"这个实体的分支和成分;从而在确切的意义上说,也不能说是"流出物",而应认为是溢出的副产品,丝毫也不能改变实体本身,纵使它们出自实体本质的必然性。

普罗提诺为了陈述这种关系,采用了比喻的形式,他利用了**光**的类比——这个类比转而影响他确定自己的概念。光,自身本质毫不受损,自身也不运动,却照亮了黑暗,在它周围产生光雾,从光源的起点,光雾愈来愈稀薄,最后自动消逝在黑暗中。同样,一和善的创造物隔它们的根源愈来愈远,通过种种各别的区域,变得愈来愈不完美,最后突然变成黑暗的、邪恶的反面——物质。

根据普罗提诺,神的这种活动的第一境界是**心灵或理性精神**(νοῦς),其中崇高的统一分化为思想与存在的二元性,也就是,分化为意识和意识对象。在心灵里,神性保持为思维功能(νόησις)的统一体;因为这个与存在同一的思维不能将之当作似乎与对象同变的、开始的或终止的活动,而应当作永远不变的、以自身为内容的、永恒的概念,其本质与自身同一。可是与现象相对立的这个内容,这个理念世界,这个永恒的存在(按柏拉图的意义,οὐσία),作为概念世界(κόσμος νοητός),同时又是"多的"本原。因为这些理

① 我们发现,希腊形而上学开始时的爱利亚学派和赫拉克利特的问题,在此化为宗教形式,——这个问题也决定了柏拉图主义的性质。

念不仅是概念和原型，而且同时又是低级现实的动力(νοῖ δυνάμε-ις)。因为作为持续、生成和流变的本原，统一与变化在这个概念世界中结合起来而又分开了，所以这个世界的基本概念（范畴）就是这么五种①，即：存在(τὸ ὄν)，静止(στὰσις)，运动或流变(κίνησις)，同一（ταὐτότης）和差异（ἑτερότης）。于是，心灵作为具有确定内容并本身带有"多"的机能，是一种形式；神性通过这种形式使整个经验现实从神性自身中出现：上帝，作为生产力原则，作为世界本原，是心灵或理性精神。

然而为了从自身创造世界，精神需要以同样方式发射出自己光芒；精神最直接的产物就是**灵魂**，而灵魂又从事于将物质造成形体。因此，"灵魂"的独特地位基于：灵魂凭借静观，接受精神的内容——理念世界，并仿照这个原型创造感官世界。灵魂，与创造性精神相比，是被动的本原；与物质相比，又是主动的本原。这种向上、向下的关系的二重性在这里强调得如此强烈，以至于正如"精神"之被分为思维与存在，灵魂(对于普罗提诺来说)也直截了当地增加了一倍。当灵魂沉没于对理念的极乐的静观中时，它是高级灵魂，也是本来的灵魂，是狭义上的 ψυχή〔灵魂〕；当作为造形力量时，它又是低级灵魂，是 φύσις（相当于斯多葛学派的 λόγος σπερματικός〔创造理性〕)。 211

所有这些规定一方面应用于一般的灵魂（宇宙灵魂——柏拉图)，另方面应用于个别灵魂；个别灵魂作为宇宙灵魂所呈现的特殊形式，来自宇宙灵魂；因而特别应用于人的灵魂。自然的成形力量 φύσις，区别于纯粹的、理想的宇宙灵魂；从后者放射出众神，从

① 众所周知，来自《柏拉图全集》中的对话录《智者篇》。参阅第254 B 页起。

前者放射出魔鬼。人的认知灵魂返回它的老家——精神，在人的认知灵魂之下存在创造身体的生命力。这样，在灵魂概念的特征中出现了分离——这种分离本质上从二元论发展而来（参阅第十九节，3）——在这里形而上学体系的有机整体从形式上需要这种分离。

在这方面，灵魂对于物质的作用必然被想象为有目的的，那就是，被想象为适合于目的，为目的而改变的，因为它将最终返回精神和理性（λόγος）；但是因为那只是低级灵魂的工作，便被认为是朝着只随自然的必然性而前进的、无计划的、不自觉的方向。正如光线的外圈钻进黑暗，灵魂本性也是用它得自精神、得自“一”的光辉照亮物质。

然而此**物质**（这是普罗提诺形而上学最本质的特点之一）决不可认为是在一之侧的自我存在的有形体；更确切地说，它是无形体的自我，无实质①。物体当然是由物质造成，但是物质本身不是形体；因为从物质本性说，它既非精神又非形体，所以它不可能用任何性质（ἄποιος）来决定。但是对于普罗提诺说来，这种认识论上的不确定性同时具有形而上学的不确定性。物质，在他看来，是绝对的消极性，是完全的贫困（στέρησις），决无存在，绝对的**非存在**：它之与一的关系犹如黑暗之与光明，空虚之与充实。新柏拉图主义者的这个物质（ὕλη）并不是亚里士多德的或者斯多葛学派的物质，而是柏拉图式的物质；它是**空的、黑暗的空间**②。在古代思想中，爱

① ἀσώματος〔无形体〕: *Ennead*〔《九章集》〕III. 6，7.

② *Ennead.*〔《九章集》〕III. 6，18. 一般的虚空为物体的存在提供可能性（ὑποκείμενον）；而在另方面，特殊的、空间的规定为物体的本性所制约，II. 4，12。

利亚学派主张虚空与非存在等同，后来此学说又由德谟克利特和柏拉图进一步发展，到现在为止又有发展：在新柏拉图主义那里，空间是理念在感官的现象世界中发现增殖的前提。因此，在普罗提诺那里，低级灵魂或 φύσις，是可分性的本原；低级灵魂的职责是将它的光辉洒在物质上；而高级灵魂则具有同理性精神相似的不可分性①。

在这完全的消极性中存在一种可能性的根源，有可能用价值属性确定这种没有性质的物质；它就是**邪恶**。作为绝对的贫困 (πενία παντελής)，作为一和存在的否定，物质也是善的否定 (ἀπουσία ἀγαθοῦ〔善的缺乏〕)。但是，用这种方法引荐邪恶概念，物质便获得一种特殊的结构：邪恶本身并不是正面存在的东西；它是贫困或缺乏；它是善的缺乏，是**非存在**。这样形成的概念给普罗提诺提供了**辩神论**的受人欢迎的论点：如果邪恶不**存在**，它就不需要我们为之辩护。所以，从这样决定的纯然虚构的思想便得出这样的结论：凡存在的东西都是善。 212

因此，对于普罗提诺来说，感官世界本身不是邪恶的，正如它本身不是善良的；但是因为在感官世界里光亮照进黑暗，因为它表现出的是存在与非存在的混合体（柏拉图的概念 γένεσις 在这里又有力量了），所以它（感官世界）是善的，只要它是上帝或善的一部分，也就是，**只要它存在**；另一方面，它是**邪恶**的，只要它是物质或恶的一部分，也就是，**只要它不存在**〔不具有真正的、实际的存在〕。本来的恶，真正的恶(πρῶτον κακόν)是物质，是否定；有形世界之所以称为邪恶，就是因为它是由物质构成：它是次级的邪

① *Ennead.* 〔《九章集》〕III. 9.

恶(δεύτερον κακόν);只要灵魂沉湎于物质之中,灵魂便有"邪恶"这个属性。的确,渗入物质是灵魂本身的基本特性;灵魂构成的领域正是神灵的光辉照进物质的那个领域;因此,对灵魂说来,这种对邪恶的参预是自然的必然性,必须将此必然性理解为灵魂从理性精神出来以后的继续①。

普罗提诺由于区分了感官世界与物质,也能公正地处理现象中的积极因素②。因为创造力是通过精神和灵魂作用于物质的,所以凡是在感官世界里真正存在的东西明显地就是灵魂和精神。以此为根据,便产生物质世界的精神化以及宇宙的理念化,这就形成普罗提诺所主张的自然概念中的独特因素。材料只是外壳,在材料后面存在真正积极的现实:灵魂和精神。物体或有形的实体是理念的摹本或影子,理念在物体中具体化使之适合于物质。物体的本质是呈现在感官形象(*Sinnenbild*)中的这种精神或理智因素。

这种崇高的本质亮透感官现象就是美的实质之所在。凭借精神的光辉洞照物质,整个感官世界变得美丽了;仿照原型而成形的个别事物也美在其中了。在这里,在普罗提诺论美的论文中(《九章集》,1、6),我们在世界观的各种基本概念中首次碰见这种概念;那是第一次对形而上学美学的尝试。迄今为止,美只作为善和完美的同义词而出现。在柏拉图《筵话篇》中已有些轻微迹象,它企图将这种概念分出来使之独立,而现在又被普罗提诺第一次

213

① 因此,虽然普罗提诺在他的伦理学中强烈地强调在责任感意义上的自由,但是他的形而上学思想的极大趋势却正在于:他并不使这种"相反的力量"的自由成为他的解释原则,相反,他力图将"世界本质进入邪恶"作为形而上学的必然性。

② 在这方面,很有代表意义的是他写的一篇论文(《九章集》II、9),它旨在反对诺斯替教派所表现的对自然的粗暴的蔑视。

重新提出来了。过去美学，如在亚里士多德《诗学》的残篇中很清楚地表现出来的那样，范围只限于艺术论，认为美本质上应从它的伦理效果来考虑（参阅第十三节，14）。为了导致希腊文明具有最风雅、最高级的内容的科学意识，必须完成古代生活运动和在宗教时期所经历的生活深刻化的全部过程。因此，用以表述此事发生的概念就是从中涌现出此概念的发展过程的特性的典型表现。希腊人所创造并享受的美此时被认为是精神在使其感官现象具体化中取得胜利而感自豪的力量。这种概念又是精神的胜利；精神在开展活动中最后认识了自己的本性，并将它当作世界本原。

至于现象世界，普罗提诺采取的观点称之为**用心灵生活解释自然**。事实证明：古代思想描述这种对立过程从一个极端走向另一个极端。最古的科学认为灵魂只是并列的许多**自然**产物之一，——但对于新柏拉图主义说来，**自然整体**被认为只有在它是灵魂时它才是真实的。

然而用这种唯心主义的原则来解释感官世界中的个别事物和个别过程，自然研究中的一切严肃性和清澈性就告结束了。代替有规则的因果联系，出现的是宇宙灵魂神秘的、梦幻般不自觉的活动（Weben），出现的是神鬼的一统天下，出现的是表现于万物的奇异关系中的对万物的精神同情。一切形式的预言、占星术、迷信奇迹，有如潮水涌进这种观察自然的模式中；而围绕着人的只是高超的神秘力量：这个精神创造的、充满灵魂的世界象一个**妖术的魔圈**紧紧缠着他。

据此，宇宙从神发展而来的整个过程表现为不受时间限制的、永恒的必然性。虽然普罗提诺也谈到同一特殊结构的周期循环，

但对他说来宇宙行程本身是无始无终的。正如永远照进黑暗是光的本性一样，如果没有光芒普照(或放射，Ausstrahlung)——上帝借此普照从物质中创造世界——，上帝是不存在的。

在这种**普遍的精神生活**中，个人的人格作为附属的、特殊的现象，消逝了。个人人格由于对虚浮事物有罪的倾羡，作为无数发展形式之一从整体灵魂中解脱出来，从纯洁的生前状态中被抛出，进入感官的肉体。它的任务就是使自己与肉体疏远，与一般的物质本质疏远，使自己"净化"，不受肉体玷污。只有当它在这点上获得成功时，它才可能有希望回头跨过它过去从神那里走出来所经过的各个阶梯，并最终回到神那儿去。走向这崇高境界，坚定的第一步是获得作公民的美德和政治上的美德；有了这种美德，人就可以有权宣称自己是现象世界中的理性的创造性力量。但是，因为这种美德只有在有关感官的对象中才能表现出来，所以知识的逻214 辑推理的美德远远高出于它(参阅亚里士多德)，——灵魂借此知识的逻辑推理的美德沉浸在自己精神的内在生活中。普罗提诺颂扬对美的事物的静观，视之为促进这种美德的有力助手。美在感官事物中预感到**理念**，并在战胜物质爱好中从感官美升华为精神美。但是即使这种逻辑推理的美德，这种美感的 θεωρία〔观照〕和精神的自我静观，也不过只是达到那种天人感通的狂欢的第一步，在此狂欢中，个人失掉意识，开始与世界本原结成统一体(第十八节，6)。个人的超生和幸福就在于他沉浸在这种**万有合一**中。

关于这种升华作用，后期的新柏拉图主义者(开始是波菲莉，以后还有扬布利柯和普罗克洛)远远比普罗提诺更加强调个人在正统宗教中和在宗教崇

拜仪式中发现的助手作用。因为这些人大量地增加了宇宙从一出发所经过的阶段的数目，而且他们利用一切或多或少武断的比喻将这些阶段和众神的种种形式等同起来。因此，因为灵魂必须通过同样的阶段才能上达天人感通的神化境界，所以联系到灵魂回到上帝就很自然地要求居下的众神的支持。这样一来，新柏拉图主义者的形而上学就蜕化为神话，他们的伦理学就蜕化为妖术。

8．因此，总的说来，照普罗提诺陈述的宇宙来自上帝的概念，不管它如何使自然理念化、精神化，总是仿照自然过程的**物理**模式。万物从原始力（*Urkraft*）放射出来，是基于此原始力本质的、永恒的必然性。天地万物是有目的的创作，不过是无意识的、无计划的罢了。

然而与此同时，一种**逻辑**因素在这里开始起作用了；逻辑因素的根源存在于前期柏拉图主义作为类概念的理念品格中。神与理念的关系正如理念与感官个别事物的关系，共相与特殊的关系。上帝是绝对的共相。按照形式逻辑的规律：概念随着外延的扩大，其内涵变得愈来愈贫乏，因此内涵 0 与外延∞相对应。绝对共相也就是概念“第一”，没有一切内容。但是如果从这个第一开始发展首先是概念世界，然后是心理世界，最后是感官世界，那么，这种形而上学关系就与**规定或分划**的逻辑程序相对应。根据这种观点，更一般的东西始终被认为是更高级的、在形而上学上更原初的现实，而特殊的东西在形而上学的现实性上是更普遍的东西的派生产物，——这个观点是使亚里士多德的三段论演绎法具体化的结果（参阅第十二节，3）。这个观点在前期新柏拉图主义者中，主要是**波菲莉**在他的对亚里士多德范畴的评注中表达出来。

同时，**普罗克洛**着手有条不紊地贯彻这种流出论的逻辑模式，并出于对此原则的重视，将许多简单的、而且不可知的"henads"〔单一〕置于最高的、全无性质的 ἕν （一）之下。他这样作，发现自己不得不需要一种适当的**逻辑原则**来解释这种从共相到特殊的逻辑程序。这样一种模式主义，这位希腊文化的系统化者在普罗提诺曾作为宇宙从神发展而来的理论根据的逻辑形而上学的关系中找到了多产生于一的这个行程所牵涉到的问题，首先是特殊与共相相似，从而意味着：结果寓于原因之中；其次，这种产物与产生它的东西相对照是一种新的自我存在的实体，来源于同一东西；最后，正是由于这种对立关系，个体力图回归自己的根源。因而，**停留**、**前进**、**返回**(μονή, πρόοδος, ἐπισροφή)，或者同一、差异、差异者的联合，是辩证发展过程的三个**契机**。凭借这种流出发展理论的公式，每一个概念都应想象为存于本身——出于本身——回到本身；普罗克洛强行将他那整个形而上学和神话两相结合的结构放入这个公式中——他在这个结构中按照他的概念规定律把各种不同宗教的神的体系安排在神秘的和有魔力的宇宙中，安排在不断被三分的系列中①。

9. 与此相反，**基督教哲学**的特点本质上基于：在理解上帝与宇宙的关系上，它力图自始至终利用自由的创造活动的伦理观点。因为从宗教信仰的立场出发，它坚持**原初存在的人格**，所以它将上帝创造世界的过程不是想象为上帝本质显现的物理的或逻辑

① 就个人而言，普罗克洛的特点是将过度的、轻信的虔诚和顽固坚持到迂腐程度的逻辑形式主义混合在一起；这种综合，在心理学上是极端有趣的。正是为了这个原因，他也许是这个时期关于将炽热的宗教信仰置于科学体系中的最显著的典型。

的必然性，而是想象为**意志的活动**；其结果，世界的创造并不认为是一种永恒的过程，而是在**时间上只发生一次便了结了的事实**。不过，这些思想因素所集中表现的概念是**意志自由**的概念。

这种概念开始具有这种意义（在亚里士多德那里）：允许有限的人格在**已有的**种种可能性之间在伦理上有决断的能力，不受外在的影响和强制。后来这种概念在伊壁鸠鲁那里，获得了形而上学意义：个别事物的活动没有因果关系。此概念适用于绝对物，并被当作上帝的性质，它在基督教哲学中发展成为"万物创造于无"的思想，发展成为**从上帝的意志创造世界**的不受原因支配的思想。每一种解释宇宙的企图从而都被排除了；宇宙存在是因为上帝要它存在，它之所以象现在这个样子是因为上帝要它这样。新柏拉图主义与正统的基督教义之间的矛盾没有一点比这点更尖锐的了。

同时，这个意志自由的同一原则被用来克服由此而带来的种种困难。因为万能的上帝不受限制的创造能力比其它宇宙论更有力地推动"辩神论"问题继续发展，——这个问题是：世界上存在邪恶这个现实如何与上帝的至善至美统一起来。**乐观主义存于创世说中**，而**悲观主义存于对赎罪的迫切需求**中；宗教信仰的理论因素 216 和实践因素，形而上学因素和伦理因素相互激烈争斗。然而信仰，为责任感所支持，找到逃脱这些困境的途径，它假定上帝给他自己创造的精灵和人的灵魂提供了与自己的自由类似的自由；并假定由于他们的罪孽，邪恶进入美好的世界①。

---

① 亚历山大里亚的克力门在理论上抽象地表达过这种意思（«杂文集»，IV. 13，605），他用的是这种公式：邪恶只是行为而不是实体（οὐσία），因此邪恶不可认为是上帝所作。

这种罪孽,基督教的思想家发现,实际上并不基于对物质或感官事物的爱慕;因为物质既然是上帝创造,其本身决不可能是邪恶[①]。自由精灵的罪孽倒是基于他们对上帝意志的叛逆,基于他们渴望自决的无限权力,其次才基于他们转而爱慕上帝的创造物,爱慕世界,而不是爱慕上帝本人。因此,在这里,在邪恶这个概念的内容上,占上风的是远离上帝和背弃上帝的消极因素[②]。但是宗教意识的整个热忱表现在:对上帝的这种背叛不仅认为是缺乏善,而且认为是意志的实际上的堕落行为。

据此,上帝和宇宙的二元论,精神和物质的二元论,实际上深深卷入基督教的宇宙论中。上帝和精神的永恒生命,宇宙和肉体的短暂生命——这些也形成十分尖锐的对立。与神的普纽玛相对立,感官世界充满"物质的"精灵[③],邪恶的魔鬼,他们使世人陷于囹圄。他们这种举动出于对上帝的仇恨;并扼杀人内心里出现的普遍的天然启示的声音,从而使特殊的启示成为必要的了。因此对于早期的基督教伦理学说来,如果不与邪恶的精灵脱离关系,不与感官世界脱离关系,要拯救灵魂是决不可能的。

然而这种二元论不可认为在本性上是必需的或者原始的。这种二元论不是上帝与物质之间的对立,而是上帝与堕落的精灵之间的对立,是**无限意志与有限意志之间纯内在的对立**。在这方面,基督教哲学通过**欧利根**完成了感官世界形而上学的**精神化**和内在

① 正是为了这个缘故,诺斯替教派的形而上学二元论就其原则来说必然是非正统的;尽管它带有不少东方神话和希腊化的抽象思想,它总是非正统的——即使在它推得的伦理结论中,它也有很大一部分与教会学说相吻合。

② 在这个意义上甚至欧利根也称邪恶为 τὸ οὐκ ὄν〔非有〕(in *Joh.* II. 7,56)。

③ Tatian, *Orat. ad Græc.* 〔塔提安《告希腊人书》〕4.

化（或理念化）。其中物质世界表现出完全被精神作用所浸透着和维持着，——的确，正如在普罗提诺那里一样，物质世界转化为精神作用。但是在这里，这些精神作用的基本因素是意志关系。正如由上帝过渡到宇宙并不是物理的必然性而是伦理的自由，同样，物质世界也不是精神和灵魂的最后流出物，而是上帝为了惩罚和制服罪孽而创造出的创造物。 217

的确，欧利根在发挥这些思想时，采用了与新柏拉图主义同出一源的动机，这种动机使他与教会的流行思想方式发生了冲突。虽然他强硬地坚持神的人格的概念，坚持关于创造是神的善意的自由行动的概念，但是他十分强烈地要想认识“行为基于本质”的这种科学思想，以至不允许他认为这种创造是在时间上一次发生就了结了的无因果关系的行为。上帝的永恒的、不可变的本质所要求的倒是这种思想——上帝是从永恒到永恒的创造主，不创造他就决不可能存在，他创造，无始无终①。然而这种永恒意志的创造只能是与永恒存在有关的创造，与精神世界（οὐσία）有关的创造。所以欧利根教导说，在这种永恒的状态中，上帝生出永恒的儿子——**逻各斯**，作为他的宇宙思想（ἰδέα ἰδεῶν）的整体，并通过逻各斯产生**自由精灵的领域**，此领域本身有限，围绕在神的周围有如永远活着的外衣。那些继续存在于创世主的知识和爱中的精灵仍然与创世主一起享受永不消逝的幸福，而那些变得消沉萎靡、粗心大意、虚荣骄矜、背离了上帝的精灵，为了给他们以惩罚，被弃之于物质之中，物质就是为此目的而被创造的。这样，就产生了感官世界。因此，感官世界决不是自在的东西，而只不过是精神机能象征

① Orig. *De Princ.* 〔欧利根《论原理》〕 I. 2; III. 4, 3。

性的具体化（*Veräußerlichung*）。因为在感官世界中可以认为是实在的东西并不是个别物体，而是在物体中出现、结合、变化的精神理念①。

218 所以，在欧利根那里，柏拉图主义与创造意志的理论结合起来了。暂时的和感官（γένεσις〔流变世界〕）的本原是精灵的恒变意志。形体的存在起源于精灵的罪孽，并经过改造和涤罪而消逝。这样，意志和**人格彼此间的关系**，特别是有限的人格和无限的人格之间的关系，被认为是整个现实最基本、最深刻的意义。

第二十一节 世界史问题

宗教伦理通过基督教保证了对宇宙形而上学的胜利，与此相

① 东正教会最有影响的神父尼萨的格雷戈里（331—394年）根据柏拉图模式详细地论述过这种感官世界观念化。他的主要论文是 λόγος κατηχητικός〔《教理问答》〕。他的著作由莫奈鲁士出版（巴黎，1675年）〔英译本收入沙弗和瓦斯编辑的尼西亚会议和尼西亚会议后教父文库第五卷，牛津、伦敦、纽约、1890年〕。参阅 J. 鲁普《尼萨主教格雷戈里的生平和信念》（*G. des Bischofs von N. Leben und Meinungen*，莱比锡，1834年）。——这种将自然转化为心理学术语的过程在诺斯替教派中找到极有诗意的阐述，特别是他们当中最有才华的人瓦兰提诺。在他的叙述神谱和宇宙起源的诗歌作品中，对感官世界作了如下描述：最下层的依昂（Æon），智慧（σοφία），焦心渴想，很想投入原初本原的怀抱中，后被量的精灵（ὅρος）带回到她的老地方；在此时，崇高的上帝从她身上取走她的作为一种叫做"阿卡莫士"（Achamoth）的低级智慧（κάτω σοφία）的热情渴念（πάθος），并将它放逐于"虚空"中（参阅第二十节，4）。然而这种低级智慧为了谋得拯救与量的精灵结合，生出了创物主（Demiurge）和感官世界。因此，"智慧"炽热的渴念表现在这个世界的所有形体和形态中。构成现象的本质的就是她的感情。她的受压与哀诉在整个自然的生命中颤动。她的眼泪汇成清泉、溪流和海洋。她闻神言而惊呆，便出现岩石与山峦。她企望拯救，便出现光明与穹苍——水乳交融，笼罩大地。在诺斯替教派的作品《崇拜智慧》（Πίστις σοφία）里，"智慧"的哀鸣和忏悔的歌声深刻地传达了这诗情意境。

联，出现了更深一层的问题，为了解决此问题，曾有人作过一些重大努力——这问题就是**历史哲学**问题。

1. 与希腊宇宙观相对立，在这里出现了原则性的**崭新的**东西。希腊科学从一开始就将问题指向 φύσις（自然），指向不变的本质，而这种出于理解自然的需要而提出问题的方式如此强烈地影响了形成概念的过程，以至事件发生的年月顺序过程往往被当作次要的东西，没有自己的形而上学意义。在这方面，希腊科学不仅将个人，而且将整个人类及其一切遭遇、行为和经验都当作基本上不过是一出插曲，当作根据同样规律自我重复的、宇宙变化过程的特殊结构。

这一点在希腊思想的宇宙论初期表现得朴素而又壮丽。甚至在人类学思潮已经在哲学中得势之后，这种思想作为人生艺术每一个蓝图的理论背景，仍然发生作用；因此人类生活，由于来自自然界永恒不变的过程，必然重新流入同一过程中（斯多葛）。柏拉图确实要求过尘世生活的最后终结，而亚里士多德研究过政治生活结构有规律的连续。但是探索**人类历史的整体意义**（Gesamtsinn），探索历史发展的系统关联，这个问题还从未有人提出过，当然更说不上古代思想家们曾想到过在这当中去认识世界原来的本质。

然而就在这方面新柏拉图主义的处理方法最具有典型意义。新柏拉图主义形而上学也追随宗教的指导动因（Leitmotive）；但是它赋予这种动因以真正的希腊风格，它认为，从完美产生不完美的过程是一种永恒的、天然的、必要的过程；在这过程中人类个人找到了自己的地位并认为他的命运就是**单独地、独立地**通过回到无 219

限以求得自己的幸福(Heil)。

2. **基督教**从一开始就在**伟大人物的经验**中找到整个世界发展的本质，对于基督教说来，外部自然只不过是人与人之间的关系的发展的舞台，特别是有限精神与神之间的关系的发展的舞台。除此之外，作为进一步决定力量的还有爱的原则、人类的团结意识、对"普遍罪孽"的深刻信念，以及对共同赎罪的信心。所有这一切导致人们认为"灵魂堕落"和"灵魂拯救"的历史就是世界现实真正的形而上学涵义。因此成为基督教形而上学内容的不是自然的永恒变化过程，而是作为自由意志活动的事件洪流的**世界史**戏剧。

要证明**拿撒勒的耶稣**的人格所留下的印象力量，也许没有比下一事实更好的证明了：无论所有基督教学说在其它方面，在哲学方面或者神话方面，分歧多大，但是在耶稣身上，在耶稣形象上寻求**世界史的核心**，在这一点上它们是一致的。善与恶的斗争、光明与黑暗的斗争由耶稣定夺。

但是这种胜利意识(基督教因此意识而信仰其救世主)还有另外一面：邪恶被耶稣征服了，但拥戴此邪恶的其它宗教还有的是。因为当时基督教的观点绝不否认异教神这个现实；它将它们视作邪魔，视作堕落的精灵，它们勾引人们、劝诱人们崇拜它们，其目的在于阻止人们皈依真正的上帝①。

出于这种思想，发生在亚历山大里亚时期的这种**宗教冲突**在基督教思想家的眼中获得了一种形而上学涵义：各种力量的斗争形成世界史，这些力量就是各种宗教的众神，而这种斗争史就是整

① 连欧利根也如此。参阅《反凯尔斯论》III. 28。

个现实的内部涵义。又因为以毕生精力从事伦理工作的每个个人陷入此种巨大的、复杂的过程中，因此个人人格的重要性就远远高于感官生活，升入形而上学现实性的领域中。

3. 据此，对于差不多所有基督教思想家说来，世界史表现为内在事件**一次发生便终结了**的过程，招致感官世界的发生和命运。从根本上说，只有欧利根才坚持希腊科学的基本性质，甚至讲授宇宙过程的永恒性。在基督教因素和希腊因素之间，他找到了一条回避之路：他使一串短暂世界产生于永恒的精神世界，他认为精神世界是上帝直接的创造物，并主张这些短暂世界的起源是由于一些自由精灵的背叛和堕落；在这些自由精灵得到拯救和回归原位 220 (ἀποκατάστασις)时，短暂世界便终结了①。

相反，基督教思想的基本趋势是将精神堕落和拯救的历史戏剧描述为一次发生的互相关联的一系列事件：这事从低级精灵自由抉择罪孽的道路开始，而又在赎罪的启示中，在神的自由的决断中找到转折点。与希腊思想的自然主义概念相对立，**历史被理解为人物一次产生的自由行为的领域**；而这些行为的性质，与当时整个时代意识合拍，具有本质上的宗教意义。

4. 现在我们可以看出，非常有趣的是：在**诺斯替教派**神话-形而上学的虚构中，基督教与**犹太教**的特殊关系披上宇宙起源学的外衣表现出来。在诺斯替教派的圈子里，所谓的异教归化基督教的趋势占了上风，这种趋势亟想限定新宗教使之尽可能尖锐地与犹太教对立；而这种趋势恰恰是通过希腊化哲学发展到与犹太教

① Orig. *De Princ.* 〔欧利根《论原理》〕III. 1，3. 这些世界，因为它们由自由创造，因此彼此一点也不象，而是极其千差万别。同书 II. 3，第3页至第4页。

最公开的敌对。

为此而采用的神话形式是：《旧约全书》中制订摩西法律的上帝被认为是感官世界的创造者（大多数用的是柏拉图哲学用语——造物主 *Demiurge*），并在宇宙形式（Æonen）的等级组织中以及在宇宙史中，给他安排了符合于这种职能理应归于他的位置。

在开始时，这种关系还不是明显的对立关系。有一个名叫**克林托斯**的人（大约纪元115年）曾经区别犹太人的上帝 *Demiurge* 与尚未为物质所玷辱的至高无上的上帝，而且教导说，与犹太人的上帝制订的“法律”相对立，耶稣带来了至高无上的上帝的启示[①]。在**沙都尔尼鲁**那里也一样，犹太人的上帝表现为七行星精灵的头子。他们是精神界最低级的流出物，他们亟想统治，便撕脱一部分物质，使之构成感官世界，并指定人为感官世界的管理人。但是争斗开始了，因为撒旦为了夺回他的国土的这一部分，便派遣妖魔和低等的“物质”的人种来反对人。在这场争斗中，造物主（*Demiurge*）的先知们证明是无能为力的，直到至高无上的上帝派遣了依昂（*Æon*，νοῦς）作为救世主，其目的是要他将有灵魂的人、造物主（*Demiurge*）和他的精灵从撒旦的权威下解放出来。**巴西里底**也教导说，犹太人的上帝也同样得到这种拯救，他提起犹太人的上帝用的名字是221 “伟大的总裁”作为神的宇宙种子的流出物，作为感官世界的堕落的头子；并这样描述他：在耶稣身上带来的至高无上的上帝的拯救人类的旨意使他战栗，并使他深深忏悔自己不应有的崇高地位。

① 这种区别，鲁门尼亚斯也采用过，很明显是在诺斯替教派的影响下。参阅 Euseb. *Præp. Ev.*〔欧瑟比乌斯《福音之准备》〕XI. 18。

同样，在**卡波克拉底**那里，《旧约全书》中的上帝属于堕落的天使，天使们受托创造世界，根据自己的心意造成了世界，并创立了各别分开的领域，他们在里面使自己受到下属精灵和人们的崇敬。但当这些特殊的宗教象它们的上帝一样相互争斗时，至高无上的神便在耶稣身上，正如在伟大的教育家，即一个叫做毕达哥拉斯的人和一个叫做柏拉图的人身上，显示出这唯一真实的世界宗教，这宗教以耶稣作为自己的对象。

叙利亚人**克尔多**更坚决地反对犹太主义，他进一步区别《旧约全书》的上帝与《新约全书》的上帝。摩西和先知所宣称的上帝作为世界的有目的的创造者，作为正义的上帝，甚至是同自然知识相通的(斯多葛的概念)；通过耶稣显圣的上帝是不可知的，是好的上帝(斐洛的概念)。**马西扬**[①]（大约150年)使用了限定得更加鲜明的同样规定，他从极端苦行主义观点来理解基督徒的生活，他把基督教徒的生活当作反对造物主的斗争，当作捍卫通过耶稣而显示的至高无上的上帝的斗争[②]。马西扬的弟子**阿斐里斯**甚至将犹太人的上帝当作魔王(Lucifer)，他将肉欲的罪孽带进最高的天使善良的造物主所创造的感官世界中；因此，应造物主的请求，至高无上的上帝便派遣了救世主反对他。

5．与这种观点相对立，我们发现有一种理论，不仅罗马的克

---

① 参阅福克玛《哲学论坛和马西扬》(《神学年鉴》，蒂宾根，1854年)；同一作者《马西扬福音书》(莱比锡，1852年)。

② 在拜蛇教教派中流传的一种神话，是这种思想的极端有趣的变种。他们向希伯来人传述下凡的故事：在天堂里教人食智慧果的蛇第一个将真正的上帝显示给在造物主统治下已经堕落的人。人因此受到造物主的怒斥；这样天启就成功地出现在耶稣身上。因为蛇所想教的知识就是人的真正的灵魂拯救。

力门的«认可集»①（大约出现于纪元 150 年）曾坚决主张过，而且在基督教学说整个正统的发展中也坚决地主张过，这个理论就是：至高无上的上帝和创世主是同一的，«新约»的上帝和«旧约»的上帝都是同一个上帝。但是与此同时还设想了一个**计划周密的、有教育意义的、神的天启的发展**；并在这短时间的发展中探索耶稣救世的史实，即探索世界内在历史。根据使徒保尔的书信中的建议②，查斯丁，特别是伊里奈乌斯采取了这个立场。天启论只有在这历史哲学中找到这种精心细致的阐述后才得以完成（参阅第十八节）。

222　基督显示的预知，一方面出现在犹太人的预言中，另方面出现在希腊哲学中；从这个观点看来，这些预言被视作为基督教义而进行的**教育方面的准备**。因为按照基督教观点，对罪人的拯救构成了世界史唯一的意义和价值；因此，对于除上帝以外的整个现实说来，**上帝启示活动的计划周密的次序**表现为世界事件的整个过程中最本质的东西。

按照天启论，耶稣救世活动主要分为三个阶段③。按照内容来分，首先就有普遍-人类的启示，客观上由自然的目的性提供，主观上通过心灵的理性天赋提供；第二，通过摩西律法和先知们的预许传给希伯来人的特别天启；第三，通过耶稣，救世真理（*Heilswahr-*

---

① 由吉尔斯编订（莱比锡，1838 年）。参阅：A. 希尔金费尔德«克力门主义的认可和布道»（A. Hilgenfeld, *Die clementinischen Recognitionen uud Homilien*, 耶拿，1848 年）；G. 乌尔河«克力门布道与认可»（G. Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Cl. R.* 哥廷根，1854 年）。

② 将"*摩西律法*"当作规范基督的"导师"（παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν〔导向基督的蒙师〕）；Gal. 3, 24。

③ 根据希波利特的说法，诺斯替教派至少巴西里底有些地方已经这样作了。

heit)的完全开展和完全确证。按照时间来分，与这些阶段相对应的有三个时期：从亚当到摩西，从摩西到基督，从基督到世界的末日①。对古代基督教说来，这种三分法，越觉得显而易见，容易理解，就越强烈地相信：由于救世主的出现而开始的最后一期的救世活动很快就要结束了。**末世论**的希望是早期基督教形而上学的主要组成部分，因为将耶稣作为世界史转折点的历史哲学寄希望于：钉死在十字架的人(耶稣)重返尘世，审判世界，完成光明战胜黑暗的胜利。不管这些观念，由于时间的推移，由于初衷的失望，变得多么千差万别；不管二元论和一元论的思潮多么顽强地表现自己，认为上帝的最后审判不是善与恶的断然分离，就是善对恶的完全征服(在欧利根那里是 ἀποκατάστασις πάντων〔整个的重建〕)；不管对于幸与不幸、天堂与地狱采取的唯物观点和唯心观点在这里如何互相影响——总之，上帝的最后审判就是赎罪活动的最后的结论，从而也是上帝救世计划的完成。

6．这样一来，基督教思想家对于世界史所抱的种种观点完全是宗教性质的。但是在他们之中关于**历史目的论**的更普遍的原则得到了承认。当希腊哲学以一种宗教思想决不可能超越的深度和力量来深入钻研自然界的合目的性时，便引起了一种完全崭新的看法，认为人类生活事件从整体看来也有合目的性的意义。并且，历史目的论高于自然目的论。历史目的论在价值上比自然目的论更高；自然目的论是用来为历史目的论服务的。② 223

① 末世学的后期的(异教徒的)发展在这三个阶段之外，通过"圣灵"的出现，还加上了第四个阶段。例如，参阅 Tertullian, *De Virg. Vel.* 1, P. 884, O.

② 参阅 Irenæus, *Ref.* 〔伊里奈乌斯《反驳》〕 IV. 38, 4, P. 702 f. St.

这样一种概念，即从成熟的结论出发回顾伟大历史发展的活生生的回忆，可能只是暂时的，罗马帝国的世界文明产生于各民族命运的相互交错中，它在深刻化的自我意识中开始领悟到这种民族命运交融中的有目的的预感。特别是绵亘一千年之久的**希腊文学传统**产生了这种浩大过程的概念。从这整个古代文明发展而来的宗教世界观赋予上述思想以这种形式——历史发展的意义必须在上帝为拯救人类而作的种种准备工作中去寻找。由于古代文明的各民族认为他们有效工作的时间已经结束，因此完全可以理解，他们相信历史的终结就在他们前面，在历史结束之时，他们全盛时期的太阳就降落了。

但是，与在人类历史中计划周密的统一这种观念连在一起的是超越时空的**人类统一**的思想。公共文明的意识，冲破民族界限，在全人类共有的天启和拯救全人类的信仰中得到完成。由于拯救全人类被认为是神的世界规划的精髓，所以看起来在此规划条款中最重要的是人类全体成员通过对赎罪的共同信仰而被召在一起的团契(ἐκκλησία〔信徒公会〕)。与宗教历史哲学联系在一起的是由基督教会社生活而形成的**教会**概念。因此，在教会各种基本特征中普遍性或一般性(Katholizität)是最重要的特征之一。

7. 这样一来，**人类和人类的命运**就成了宇宙中心。这种**以人类为中心**的特性是基督教世界观与新柏拉图主义世界观根本分歧之处。新柏拉图主义实际上将崇高的形而上学地位分给个人，它甚至认为个人的心理-精神本性是可能神化的。它从对人有用的(斯多葛)观点来看待自然有目的的总体结构，但是新柏拉图主义绝不会同意宣称人是整体的目的，因为它认为人是体现神的效能

的现象的一部分。

然而，教父哲学的情况正是如此。根据**伊里奈乌斯**，人是创造物的目标和目的：人是有认知能力的生物，上帝向人显示他自己。为了人，上帝创造出自然界其它东西，创造出整个自然界。又是人，由于滥用了上帝赐予他的自由，使得进一步的天启和赎罪成为必要的了。因此，正是为了人，也才有整个**历史**。按照尼萨的格雷戈里所教导的，人作为心灵生活的最高表现，他是创造物的顶峰，是创造物的主人和君王：要他观察和思考的是创造物的命运，并将 224 创造物带回原来的灵性之中。但在欧利根那里，人不过是堕落的精灵，为了惩罚他让他改过，将他置身于感官世界之中：自然只为了有罪而存在，当历史进程由于所有精灵回归上帝而终止时，自然也就不存在了。

人类学运动最早进入希腊科学时不过是为了转移兴趣，不过是为了改变提问题的方式，但到了希腊化-罗马时期越来越发展成为考虑世界的真正原则了，最后与宗教需要联合起来占领了整个形而上学领域。人类已经获得了人类历史结构的统一体的意识，并认为（耶稣）**救世史**（*Heilsgeschichte*）是衡量一切有限事物的标尺。在时空中产生和消亡的东西，只要纳入人与上帝的关系中，便具有真正的意义。

存在与流变是古代哲学在开始时提出的问题，到古代哲学结束时，它的概念就是上帝与人类。



第　三　篇

225

中世纪哲学

鲁斯洛《中世纪哲学研究》(*Études sur la Philosophie du Moyen Âge*, 1840—1842年，巴黎法文版)。

B. 奥雷奥 《经院哲学》 (*De la Philosphie Scholastique*, 1850年，巴黎法文版)。

B. 奥雷奥《经院哲学史》(*Histoire de la Philosophie Scholastique*,1872—1880年，巴黎法文版)。

A. 施特克尔 《中世纪哲学史》(*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1864—1866年，美因茨德文版)。

当民族迁移摧毁罗马帝国时，罗马帝国没有政治力量足以抵御北方的野蛮人，科学文明便沦入彻底毁灭的危险中；因为当时掌握王权的种族对于哲学的精细结构比希腊艺术的轻松形式还更不能欣赏和理解。并且，古代文明本身已土崩瓦解，生命力已彻底丧失，似已无能将粗俗的征服者引进学派中来。 226

因此，如果在旧世界崩溃的过程中，没有一种新的精神力量成长起来，这新的精神力量能使北方儿女们五体投地地用坚强的手臂在毁灭的年代里力挽狂澜，为人类的将来拯救和保存文明的财富，那末，希腊精神的辉煌成就会付之东流，无望挽救。这种力量就是基督教会。国家政权做不到的，艺术和科学办不到的，宗教做到了，办到了。日耳曼人对于艺术的想象和抽象的思维的精心创作

还格格不入，然而福音的说教却在他们感情的最深处紧紧扣住了他们的心弦，福音以它崇高朴素的全副力量深深地打动了他们。

因此，只有从宗教的激励这点出发，今日欧洲民族吸取古代科学的过程才可能开始；只有凭借教会之手，新世界才可能进入旧世界的学校之门。但是这种关系的天然结果是，开始时在古代文明的精神内容中只有纳入基督教会学说的那一部分才得以保存，掌握教育权者完全硬性地排斥了其它一切，特别是排斥了反对基督教教义的一切。毫无疑问，由于采取了这种措施，便有效地防止了这些民族的幼稚心灵里的混乱，否则他们是不可能理解和吸收消化许许多多各式各样的资料的。但是正因为如此，整个精神生活的各个领域便沦入深渊，只在很久以后，经过艰苦斗争才从深渊中拯救出来。

首先，教会逐渐把教育任务接过来，成为欧洲各民族的教育者，因为教会开始时是一个很不令人注目的宗教社团，但它却以坚定不移的逐步增长的力量发展成为一种统一的组织，趁政治生活崩溃之机，以坚强的和自信的唯一权威出现。并且由于这个组织受这种思想支配：教会是上帝所指派的拯救全人类的工具，因此对野蛮民族进行宗教教育就是教会本身的性质所规定的任务。因为教会在其内部生活中，经过无数曲折的道路从不动摇地前进并达到了理论体系的统一和完整，因此教会就更加有能力将此任务掌握在手。除此之外，还有特别有利的条件：在跨入新时代的门槛上碰到第一流的思想家，他将全部信念献给教会，他将教义发展成为彻底的科学体系，——他就是**奥古斯丁**。

奥古斯丁是中世纪真正的导师。他不仅将基督教和新柏拉图

的思想线路，与欧利根和普罗提诺的概念联结在一起，他还以创造性的精力集中了当代关于救世的需要以及教会实现这种需要的整个思想。他的学说就是**基督教哲学**。与此同时，他以严格的统一性，制定了一种体系，使之成为科学地训练欧洲民族的基础；并以 227 这种形式，罗马民族和日耳曼民族开始走上继承希腊文明的道路。

但是由于这个原因中世纪又顺着希腊人走过的有关科学的道路走了回来。在古代，科学起源于对知识本身纯美感的乐趣，只是逐渐地才走向为实践需要、为伦理任务以及为宗教渴念服务。中世纪开始时有意识地将科学从属于信仰的伟大目标。开始时它在科学中只看见理智的任务是用抽象的思维来澄清并表达它在感情和信念中准确而无可非议地掌握的东西。但在这项工作的过程中，对知识本身的乐趣复苏了，开始时胆小畏怯，摇摆不定，继而这种乐趣以日益增长的力量和自信发展起来了。开始这种乐趣不成熟地显露在那些似乎远离信仰的无可非议的观念领域里；最后当科学开始与信仰划清界限，哲学开始与神学划清界限，并自觉采取独立的立场时，这种乐趣便胜利地脱缰而骋了。

因此，中世纪哲学史提出来的对**欧洲民族的教育**是以基督教教义为起点，并以发展科学精神为目标的。古代的理智文明以它结束时所采取的宗教形式传给近代民族，并在近代民族中逐渐发展成熟为名符其实的科学活动。

在这种情况下，很容易理解，此教育史唤起对心理学的兴趣，唤起对文明史的兴趣，并不提供哲学洞见的新颖而独立的成果。后生们个人独具的品格在对传统资料的反感（Abneigung）中到处都可以表现出来。因此，古代哲学中的问题和概念，在溶入新民族的

精神中时，在许多地方发现有微妙的改变。中世纪在煅造新的拉丁术语的过程中，机智和深邃往往与迂腐和枯涩作斗争。但是在基本哲学思想方面，中世纪哲学还是停留在希腊哲学和希腊化-罗马哲学的概念体系的范围内——不仅在提出问题方面，而且在解决问题方面。虽然我们必须高度评价中世纪哲学对于欧洲民族进行理智教育所付出的艰苦劳动，但是它的最高成就归根结蒂只不过是初学者的，而不是哲学大师的光辉作品，——这些作品只有用最精细、最详尽的调查研究的眼睛才能发现新思想的萌芽，但就整体而言，这些作品也只不过证明是对过去古老年代的思想界的抄袭。就其整个精神来说，只有中世纪哲学才是希腊化-罗马哲学的延续，两者之间本质上的差异是：在纪元最初几个世纪还有争议的东西，对于中世纪说来已成定论，并在主要方面被当作完整的、确定的东西。

今天的人类社会在当时还处于求学时期，这个时期持续了整228 整一千年，在这一千年中，似乎是，科学教育通过计划周密的教育步骤以**逐渐增加古代文化资料**的方式不断向着科学前进。从出现在这种资料的矛盾中产生了哲学问题，而已吸取的那些概念继续发展便形成了中世纪流行的科学的世界观。

在这种传统中，新柏拉图主义与奥古斯丁所捍卫的基督教教义之间，存在着一种原始的分歧——这种分歧当然不是在各处都一样尖锐，因为奥古斯丁在非常根本的地方还是受新柏拉图主义的控制；但是这种分歧在哲学与信仰的关系的根本性质上达到对立的程度。奥古斯丁体系集中了教会的概念。为了教会，哲学的主要任务是将教义作为科学体系去陈述、建立和发展：就教义进行这

项任务而论，中世纪哲学便是教会的教育科学(*die kirchliche Schulwissenschaft*)，即**经院哲学**。另一方面，新柏拉图主义走的方向是领导个人通过知识达到生活与神合一的路线：就中世纪科学将此定为自己的目标而论，它便是**神秘主义**。

据此，经院哲学与神秘主义彼此补充，互不排斥。正如神秘主义的直观可能成为经院哲学体系的一部分，同样，神秘主义者的天人感通(Verzückung)也可以把经院哲学庞大的学术体系假定为它的背景。因此，在整个中世纪，神秘主义比经院哲学更有变成异端的危险。但是如若因此而认为在这里便看出了区分这两者的主要标志，便是错误的。无疑，经院哲学，就其主要观点来说，完全是正统的。但是，在处理正在形成过程中的教义方面，经院哲学的各个学说不仅分歧很大，而且很多经院哲学家在科学地研究传统的学说时走向完全异端的理论，此异端学说的表达使他们内内外外陷入或多或少的严重的冲突中。关于神秘主义，新柏拉图主义的传统往往构成秘密的或公开的反对教会独霸宗教生活的理论背景①。但是在另一方面我们又碰见一些满腔热情的神秘主义者，他们自己感觉被神召唤，以真正的信仰防御经院哲学的越轨行为。

这样说来，笼统地称中世纪哲学为"经院哲学"似乎是不恰当的。根据更确切的估计，倒是可以证明，在维持科学传统中以及在消化和改革后来有效的那些哲学理论中，有一部分属于神秘主义，

① 参阅 H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* [«中世纪宗教启蒙史»], 2 vols. (柏林，1875—1877年)。也可参阅 H. v. Eicken, *Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung* [«中世纪世界观史»](斯图加特，1888年)。

229 其作用至少与经院哲学所起的作用一样大；而且可以证明，在另一方面要严格区分这两种思潮，对于中世纪最卓越的哲学家说来，是不实际的。

最后，必须还要说明的是，即使当我们把经院哲学与神秘主义放在一块时，我们也决没有说完中世纪哲学的特征。当我们用这两种思潮与宗教的思想前提的关系来确定这两种思潮的本性时——一边是教会已成定论的理论，另一边是个人的虔诚——，与此并行不悖的，特别是在中世纪后期（虽在早一点时期就已经可以觉察到），还有一股世俗的支流，它以逐日增长的程度带来希腊、罗马世俗经验的丰硕成果，将此成果带给重新建立起来的科学。在这里，开始时，有系统地将这广泛的材料以及其中的主导思想形式引入经院哲学体系，获得了成功；但是当思想领域的这一部分愈益发展成为独立的意义时，科学世界观的整条路线就愈益改变方向。当宗教感情与外界隔绝，孤立地进行概念化和合理化时，哲学知识开始为自己重新划出纯理论研究的范围。

古代科学用传统的千丝万缕相互交织的细丝编织自己的织物，以此进入中世纪；从这种复杂性中，我们可以理解这一千年的哲学在历史研究面前所呈现的丰富多彩。在友好的和敌意的接触交流中，这些传统因素一世纪一世纪地在内容和范围上不断变化，前后流传，形成日新月异的彩图。当这些因素交织在一起时，光明与阴影相间，色彩调和，显现出惊人的纤细与美感，这样，在思想活动中也表现出生活多姿，表现在大量的有趣人物身上，表现在大量的文学作品上，表现在科学争论的热情洋溢的激动中。

然而这种生动的多姿多彩各处都从未受到文学-历史研究的

充分的公正待遇①。不过这种发展的主要路线对于哲学原则说来，摆在我们面前的足够清楚、足够明显了；哲学史在这个时期找到的是瘦瘠的土壤，理由正如上述。我们的确应该小心防范，不要将这段历史过程的复杂运动简化为太简单的公式，不要忽视大量的正 230 面的和反面的、在古代传统各因素之间来回变换形式的各种关系，古代传统因素在连续几个世纪里，一阵阵地渗入中世纪的思想。

总的说来，中世纪欧洲各民族的科学发展过程沿着下述路线前进。

首先**奥古斯丁**深刻的理论并不是在哲学意义上，而是在对基督教教义作权威性的阐述上初见成效。与之并行不悖的是新柏拉图主义的*神秘主义*，科学训练局限于不重要的简明手册，局限于亚里士多德逻辑片断。然而从钻研逻辑中却提出了很重要的逻辑-形而上学问题，围绕这个问题开展了有高度生命力的思想运动；但是由于缺少形成思想内容的知识，这种思想运动就有坠入空洞的形式主义的危险。与此相反，奥古斯丁的心理学开始逐步表现出强大的力量；与此同时，同**阿拉伯**科学接触后的初见成效的作用也显露出来了；阿拉伯科学，至少从主要方面来说，激励西方接触现实，并进一步扩大和改变它的视野。这种发展主要通过一些狭小

① 这种原因一部分的确是由于一些长期阻碍对于中世纪的正确评价的偏见，此等偏见已逐日消逝；但这种原因同样存在于文学本身。对于调查研究详尽的、然而绝大部分是枯燥无味的冗长罗唆，方法上计划性的单调、千篇一律，论点论据经常性的重复、转变，对矫揉造作、幼稚愚昧问题的滥用机智，毫无趣味的学派妙语，——凡此种种都是中世纪哲学所提出的学习、掌握和实践等过程的必然的特点；但是随之带来的后果是，在研究这一部分的哲学史时，材料的堆砌以及刻苦钻研所付出的辛劳却很不利于得到真实的结论。所以曾发生过这样的事：那些勤奋地、坚持不懈地深入钻研中世纪哲学的人往往不禁对他们研究的对象表示粗鲁的愤懑。

的渠道结识了亚里士多德整个体系而得来的。与亚里士多德体系结识的直接结果是，基督教教义的结构在各个部分都是利用亚里士多德基本的形而上学概念用最堂皇的风格，煞费苦心地设计出来的。同时，亚里士多德哲学已被阿拉伯人(和犹太人)所接受；不仅在他们的拉丁译文中，而且在他们的评注中，在他们受**新柏拉图主义**的强烈影响的解释中，都表现出阿拉伯人接受了亚里士多德哲学。按此方式，到目前为止的传统中新柏拉图主义因素沿着不同方向得到了有力的加强，而在另一方面，**奥古斯丁主义形而上学**的特定因素被迫不得不用更尖锐、更有力的言词，激烈反对新柏拉图主义。这样一来，科学思想中的内部裂痕便开始形成了，这具体地表现在神学与哲学的分离。此裂痕由于一种新的、复杂性不减以往的变动弄得更扩大了。对医学和自然科学的**经验研究**从东方流传进来与亚里士多德主义联合在一起；现在它也开始在欧洲各民族中兴起；它统治了整个**心理学**领域，并且还得到奥古斯丁主义思潮的帮助，它有利于发展与教会的亚里士多德形而上学方向远离的亚里士多德逻辑。当传统交织的细丝向各方面散开的时候，新开头的细丝已经织进这个松散的织物中来了。

古代哲学思想就这样，带着如此不同的互相支援又互相阻碍的关系，带着如此众多的阵线转变，在中世纪中前进。但最重要的、决定性的转折点无疑是**接受亚里士多德主义**，这项工作大约完成于1200年。这就很自然地将此领域分为两段，这两段的哲学内容彼此联系很紧，第一阶段的兴趣、问题、矛盾与运动在第二阶段里又以更广而且更深的形式重新出现。因此这两段的关系在这种情况下一般不能认为有实质性的差异(*sachliche Verschiedenheit*)。

231

第一章 第一段时期

（大约截至1200年止）

W.考里希《经院哲学史》（*Geschichte der scholastichen Philosophie*，第一篇，布拉格，1863年，德文版）。

奥古斯丁学说规定了中世纪哲学基本上所遵循的思想路线，规定了中世纪哲学继承和发展古代哲学原则的思想路线。他第一次将古代科学在整个发展结束时期不断准备的**内在性**（*Innerlichkeit*）原则搬进哲学思想的控制一切的中心位置，他在哲学史上理应据有的位置就是新的发展路线的创始人的位置。他之所以能够做到将当时的教义哲学和希腊化哲学的各条路线溶化在一起，只是由于这些路线自觉地在即将形成未来哲学的胚胎中联合起来。这个未来指的是更远的未来：他的哲学的独创性对他的同代人和紧接着的几世纪毫无影响。在古代文明的范围内，思想的创造力已经熄灭了，新民族只能逐渐地习惯于科学活动。

寺院和宫庭学府成为新开始的精神文明的场所；在其中为了训练僧侣使之获得最必需的技能，不得不逐步地允许受到**辩证法**的教育。在中世纪最初几个世纪里，他们受到的最基本的逻辑教育只是亚里士多德《工具论》中最不重要的两篇论文：《范畴篇》和《解释篇》，用的是拉丁文译本，载有波菲莉的《绪论》，还有许多新

柏拉图主义时代的评注，特别是鲍依修斯的评注。他们用古代马西亚诺·卡佩拉、卡西奥多和塞维利亚的伊西多尔所撰的概论手册之类的书当作（四科①的）学习材料。关于古代哲学伟大原著中为人知道的只有卡尔希鸠士翻译的柏拉图著作《蒂迈欧篇》。

在这种形势下，学校科学活动的主要目标是学习和练习形式逻辑的公式；甚至在处理知识的客观材料时，特别是处理在本质上完整、内容上无懈可击的宗教教条的客观材料时，所采取的方向是遵循亚里士多德-斯多葛逻辑的规律和形式，以钻研和阐述自古传232 下来的东西。在这过程中，主要侧重点必然是落在形式的规则上，落在类概念的形成和区分上，落在正确的三段论结论上。早在东方，通过约翰·达马森诺，古代的学校逻辑已被用来为严格地有条有理地阐述基督教义服务，现在在西方学校里这同样的事也发生了。

同时，这种以传统条件为基础的研究活动，不仅在消化资料中具有脑力锻炼的教育价值，而且还获得这种结论：独立思考的开端必然采取的方向是，探询关于**逻辑关系的现实意义**；因此我们发现很早在西方文献里，就出现了研究概念的关系，——一方面是概念与词的关系，另方面是概念与事物的关系。

这样形成的问题被一种特殊的复杂性变得强化了。在基督教教义侧边，神秘地传播着以新柏拉图主义形式出现的基督教，这种神秘的传播，一边得到默认，一边又受到诅咒，然而还是坚持下去。这种神秘的传播追溯到第五世纪出现的一些著作，这些著作有人

① 四科（Quadrivium）：中世纪大学的四门学科，即算术、几何、天文、音乐。——译者

说是雅典最高法院法官狄奥尼修写的；到了第九世纪**约翰·司各脱·厄里根纳**翻译了这些著作，便得到更广泛的传播；厄里根纳将这些著作作为他自己的学说的基础。这学说的要点是：抽象的不同程度与形而上学现实性的不同阶段合二为一。这一点，在旧柏拉图主义和新柏拉图主义中早已经提出来讨论了（参阅第二十节，8）。

由于这些激励的结果，关于**种概念**（Gattungsbegriff）**的形而上学涵义**问题在后来的几个世纪中变成了哲学思想的中心。围绕这个问题，集中了其它一些逻辑问题和形而上学问题；对这个问题的回答便决定了个别思想家的派性立场。人们认为这个运动是**对于共相的争论**。在各种形形色色的观点中，主要有三种流派：**唯实论**，主张种和属独立存在，是坎特布里的安瑟伦和尚波的威廉等人的学说，是正统的柏拉图主义者的学说，其中最卓越的是夏特勒的贝尔纳德；**唯名论**，在共相中只看见共有的名称或词，在这一时期，主要代表是洛色林；最后一派是折衷派，叫作**概念论或训诫主义**，主要的是和阿伯拉尔的名字联在一起。

这些矛盾冲突的结局集中在巴黎大学永无休止的争论中。这些争论成为欧洲在这个时期延续到下个时期的科学生活的中心。以辩证法的技巧进行的这些斗争给予这个时代使人着魔的力量，有如智者学派与苏格拉底学派之间的论争给予希腊人的使人着魔的力量一样。这里也和那里一样，在更广阔的生活范围内，人们着迷于狂热地追求知识，着迷于热切盼望参加迄今为止很不习惯的精神游戏（Geistespiel）。这样觉醒的求知欲破土而出传播开来，远远超过了从前传播科学遗产的牧师们的狭窄圈子。　233

然而辩证发展的这种过度旺盛的精力同时碰到许多阻力。事实上，其中潜伏着一种严重的危机。抽象思维表现于其中的这种光辉活动缺乏真实知识的整个基础。它表现出的杰出的特色和推论有如在露天表演魔术，这使正常的理智能力有益地活动起来，但是虽有各种转变和曲折，它不可能得到实质性的知识。因此从阿拉伯人的经验科学那里已经取得知识的明智的人们，如格尔贝特，发出警告，要放弃学院的形式主义，要转变方向认真地研究自然界，要解决实践科学所提出的任务。

但是当这呼声的回响还不大为人所听见的时候，在信仰虔诚方面，在教会权威方面，辩证法碰到更强烈的反抗。不可避免的结局是，逻辑地处理教会信仰的形而上学以及围绕共相问题的斗争所发展的结果(开始时不带任何宗教色彩)就陷入与教会教义的矛盾中。这事重复的次数愈多，就愈表现出辩证法不仅对于具有朴素的虔诚的头脑是多余的，而且对于教会利益是危险的。在这种意义上，辩证法受到攻击，有时受到**正统的神秘主义者**极其猛烈的攻击，其中最好斗的是克莱沃的贝尔纳德；与此同时，维克多学派由清除滥用辩证法所造成的危害和弊端而转向研究奥古斯丁，力图发掘奥氏著作中内在经验的丰富宝藏，将其心理学基本思想从形而上学领域转移到经验领域。

奥略里·奥古斯丁(354—430年)出生于卢米底亚的塔加斯特，在那里，也在迦太基的马多拉，受法律教育，他青年时代有段时期，放荡不羁、动摇不定，接受过当时科学和宗教运动的各种观点。他的父亲帕特里修士属于旧教派，他的母亲孟尼卡信奉基督教。开始时，他力图在摩尼教中探求在宗教上

减轻使他十分痛苦的疑虑;后来他便堕入他早就从西塞罗那里吸取到的学园学派的怀疑主义中去了,从此逐渐过渡到新柏拉图学说,最后米兰主教安布洛斯为了基督教把他争取过来,他就成为基督教的哲学家了。

他在希波地方开始当牧师,后来当主教。他孜孜不倦地致力于为基督教会和教义的统一而进行实际的和文学的活动。他的理论体系特别是在多那忒和披雷杰的争论中得到发展。在他的著作中(载于米涅所编文集中,16卷,巴黎,1835年起[英译本由多兹译,15卷,爱丁堡,1871—1877年;也载于沙夫文库,尼西亚和后尼西亚教父作家文集,布法罗,1886年—1888年])最重要的哲学论文有他的自传《忏悔录》,还有《驳学园派》、《论生活的幸福》、《论秩序》、《论灵魂》、《论自由意志》、《论三位一体》、《独白》、《论灵魂不灭》、《上帝之城》。 234

在鲍依修斯的译著里,波菲莉的《亚里士多德范畴篇导论》(Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας,布塞编订,柏林,1887年)提供了引起共相争论的外因。除此之外,**鲍依修斯**(470—525年)用他的对于亚里士多德两篇论文的译文和评注以及对西塞罗几篇著作的评注,影响了早期中世纪。除他的书外,还有另外一些书以奥古斯丁之名广泛流传。参阅:普朗特《西方逻辑史》(*Gesch. d. Log. im Abendl.* II.);A. 乔丹《关于亚里士多德拉丁文译本的年代和来源的批判研究》(*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotle*, 巴黎,1843年,法文第二版)。

在古代的**科学百科全书**中,马西亚诺·卡佩拉(出生于迦太基,第十五世纪中叶)在他的《讽刺》(由埃森哈特编订,莱比锡,1866年)一书中怪诞的绪论《论水神之婚礼与语言学》之后,讨论了学校设置的七门自由文艺;众所周知,其中语法、修辞学和辩证法构成"三学",算术,几何,天文学和音乐(包括诗歌)构成"四学"。后来司各脱·厄里根纳写了一篇对于卡佩拉有价值的评论(由B.奥雷奥编订,巴黎,1861年)——元老院议员卡西奥多(480—570年)的《神学课与世俗课的教育》和《论自由文艺的艺术和规范》(全集,巴黎,1588年,拉丁文版)以及伊西多尔·希斯帕伦西(死于636年)的《语源学或词源学》都建立在神学的基础上。**约翰·达乌森诺**(大约700年)在他的《智慧之源》(Πηγὴ γνώσεως,《文集》,威尼斯,1748年,希腊文版)一书中在利用古代学校逻辑使基督教教义体系化方面提供了典型的范例。

当民族大迁移的风暴猛烈袭击欧洲大陆时,科学研究便转移到英伦三

岛，特别是转移到爱尔兰，后来在圣彼得①领导下在约克学院曾兴旺一时。由于查理大帝的敦促，通过阿昆②，文化教育又从英伦三岛传回大陆。在教会学校和寺院学校旁边，又兴起了皇宫学院，院址在巴黎由秃头查理③指定。最重要的寺院学校在虎塔和都尔。拉邦·莫茹(美因茨的，776—856年；«论宇宙»，二十二卷)在虎塔寺院学校工作过。在那里工作过的还有奥塞尔的埃里克。在第九世纪末，从这里出去的有奥塞尔的雷米吉斯，大概还有评注«论波菲莉»的作者(载于库辛«阿伯拉尔未出版的著作»，巴黎，1836年)。在都尔，阿昆的继承者是弗雷德吉斯方丈，他的信«虚无与黑暗»保存了下来(载于米涅所编文集，105卷)。后来，圣高尔寺院(诺特克尔·拉贝奥，死于1022年)成了科学传统主要所在地。

文学方面也可参阅«法国文学史» (*Histoire Litteraire de la France*)。

在被认为是雅典最高法院法官〔狄奥尼修〕所写的著作(参阅«使徒事迹»，17:34)中最重要的有 περὶ μυστικῆς θεολογίας〔«论神秘的神学»〕和 περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανίου〔«论天上的长老职务»〕(载于米涅所编文集；德文本由黑格尔哈特译，苏尔兹巴哈，1823年)。这些著作表现出基督教哲学和新柏拉图哲学的混合；在东方经常出现同样情况(欧利根影响的结果)，特别有代表性的是森涅修斯主教(大约在400年；参阅福耳克曼«昔勒尼的森涅修斯»〔*Synesios von Cyrene*〕，1869年，柏林德文版)。上述伪狄奥尼修的作品也许出在第五世纪，第一次为人提到是在532年，其真实性是有争议的。但是马克兴姆-康费塞(580—662年；«论教父狄奥尼修斯和格雷戈里之种种奥义»，奥勒编，哈雷，1857年)坚决主张它是真实的。

随着这种神秘主义的发展，出现了中世纪第一个重要的科学人物：约翰·235 **司各脱·厄里根纳**(有时叫耶路根纳，出生于爱尔兰，大约810—880年)；关于他的一生，准确知道的是，他被查理大帝召至巴黎宫廷学府，在该地曾活跃一段时间。他翻译过雅典最高法院法官的作品，写过论文«论神的预定说» (*De Prædestinatione*) 反对哥特沙尔克，并将自己的理论贯彻在自己的主要著作«论自然的区分»(*De Divisione Naturæ*)一书中(德译本由诺阿克译；莱

① 圣彼得(Venerable Bede，673—753年)：英国神学家、历史学家。——译者

② 阿昆(Alcuin，735—804年)：英国神学家。——译者

③ 秃头查理(Charles the Bald)(823—877)：于840—877年为法王，称查理一世；875—877年为神圣罗马帝国皇帝，改称二世。——译者

比锡，1870—1876年)。其作品构成米涅所编文集第122卷。参阅J.胡伯尔«约翰·司各脱·厄里根纳»(慕尼黑，1861年)。

坎特布里的安瑟伦（1033—1109年）出生于阿俄斯塔(Aosta)，很长时间活跃于贝克的诺曼底寺院。1093年被召至坎特布里当大主教。关于他的著作(载于米涅所编文集，第155卷)，最著名的哲学著作除了论文«神为何成人?»外，还有«独白篇»，«论道篇»。后两部著作由C.哈斯编订(蒂宾根，1863年)，附僧侣高尼洛（在图尔附近马尔莫底寺院里）的反驳和安瑟伦的回复。参阅Ch.雷缪扎«安瑟伦，十一世纪寺院生活及宗教与世俗权力之争的概况»(*A. de C., tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au llme siècle*，巴黎法文第二版，1868年)。

尚波的威廉(1121年死时是马恩河畔夏龙的主教)是一个教师。在巴黎大教堂学院很负盛名；他在那里，在圣维克多的奥古斯丁修道院奠定学术研究的基础。关于他的哲学观点我们知道的主要来源是他的敌手阿伯拉尔。他的逻辑论文已遗失。

中世纪早期的**柏拉图主义**本质上依附于«蒂迈欧篇»，在新柏拉图主义的解释的影响下，赋予理念论一种新的形式，与原来的意义不完全一样。这个学派最有影响的人物是**夏特勒的贝尔纳德**(在第十二世纪上叶)。他的著作«论宇宙万物或大小宇宙»已由C.S.巴拉哈编订(因斯布鲁克，1876年)。**孔歇的威廉**(«论自然大哲学»，«哲学初探»)和蒙塔涅的**瓦尔特**被认为是他的弟子。巴思的**阿德拉尔德**也以同样观点写作(«论同一与差异»，«自然问题»)。

阿尔摩尼加(不列塔尼半岛)的**洛色林**在不少地方当过教师，特别是在罗克门拉；在那里阿伯拉尔听他的课，并不得不收回他在苏瓦松宗教会议(1092年)上的意见。关于他的著作，只有他给阿伯拉尔的一封信保存了下来。(载于«伯尔学院论文集»，1851年)。他的理论的出处来自安瑟伦、阿伯拉尔和**索尔斯伯利的约翰**。

阿伯拉尔，是这个时期思想家中最有影响、最有活力的人物，1079年出生于兰提斯州的巴勒；他是尚波的威廉和洛色林的弟子。他当教师的活动是在梅龙和科尔贝尔，最成功的地方是在巴黎大教堂学院和圣几内威逻辑学院。他与亚罗伊兹众所周知的关系使他陷入不幸，他的学说使他陷入与教会权威激烈的冲突中，这主要是在克莱沃的贝尔纳德的唆使下造成的，后者毫

236 不容情地迫害他（1121年在苏瓦松的宗教会议上，1141年在桑斯的宗教会议上）；这种不幸和冲突不容许这个得不到安宁的人清醒一下头脑，迫使他在不少修道院里去寻找安息之所。1142年他死于索恩河畔夏龙附近的圣马塞尔。参阅他的著作 *Historia Calamitatum Mearunm*〔《我的受难史》〕，和他与亚罗伊兹的通信（M. 卡利埃尔《阿伯拉尔与亚罗伊兹》，吉森，第二版，1853年）。他的作品由V. 库辛编辑成两卷（巴黎，1849—1859年）；其中最重要的是《辩证法》、《神学初步》、《基督教神学》、《哲学家、基督徒和犹太人之间的对话》、论文《是与否》和伦理学论文《自知之明》。参阅德·雷缪扎《阿伯拉尔》（两卷集，巴黎，1845年）。

好些无名作家的论文（由V. 库辛出版）与阿伯拉尔有密切关系。其中有一篇关于《解释篇》的评注，还有两篇论文《论理智》和《论种与类》（后者很可能出自约塞里诺，一位苏瓦松的主教，死于1151年）。牵涉到阿伯拉尔的还有**吉伯特·得·拉·坡瑞**①（吉伯杜斯·坡瑞丹诺，1154年死时是普瓦提埃的主教）的哲学-神学地位，他在夏特勒和巴黎教学，与克莱沃的贝尔纳德发动的迫害阿伯拉尔的事件有牵连。除评注《论三位一体》和伪鲍依修斯的《论基督有两性（天性和人性）》外，他还写了《论六原则》，此书后来受到很多批评。

"辩证法"引起教会反对的影响，很早就显示了出来，特别是在图尔的**贝伦伽里**（999—1088年）那里；他的圣餐理论遭到**兰法朗克**（1005—1089年，安瑟伦在贝克和坎特布里的先驱）的反对。兰法朗克可能是《包含整个神学纲领的说明或对话》这篇论文的作者，这篇论文以前被认为是安瑟伦写的，并收入他的作品中。在这本简明手册中，第一次出现了为重新规定教会已经确立的整个范围而作的努力，该手册采取了教科书的形式，编排符合逻辑，排除了辩证法的革新。从这里出发，后来出现了**总结主义者**的作品〔取此名是由于他们的著作采取"总结"形式，概述神学〕；其中最重要的是**彼得·隆巴德**（1164年死时是巴黎的主教）。他的著作《箴言四书》成为米涅所编文集第192卷。在早期人物中也许还可以提一下罗伯特·普莱恩（罗伯杜斯·普鲁斯，死于1150年），在晚期人物中有**普瓦提埃的彼得**（死于1205年）和利尔的阿

① 英名：Gilbert of Poitiers；法名：Gilbert de la Porreé；拉丁名：Gilbertus Porretanus。——译者

兰①(死于1203年)。参阅鲍姆加特纳关于他的评论(蒙斯特,1896年)。

格尔贝特(1003年死时是教皇西尔威斯特二世)的功绩在于着重指出学习数学和自然科学的必要性。他在西班牙和意大利时接触了阿拉伯人的著作,获得大量知识,这使他成为同时代人惊异和怀疑的对象。参阅K.沃纳《奥利拉克的格尔贝特及同时代的教会与科学》(*G. von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit*, 维也纳,1881年,德文第二版)。他的弟子胡尔贝特(1029年死时是夏特勒的主教)与他一样,号召人们从辩证法回到朴素的虔诚;拉瓦丁的**希尔德伯特**也积极宣扬同一精神(1057—1033年,图尔主教)。

十二世纪正统的**神秘主义**大规模地干着同样的事。**克莱沃的贝尔纳德**(1091—1153年)是这派的最热情的拥护者。他的作品中最著名的有《论轻视世俗》和《论谦德等级》(由马比龙编订最后一版,巴黎,1839年至1840年)。参阅尼安德《圣贝尔纳德和他的时代》(*Der heilige B. und seine Zeit*, 1865年,德文第三版);莫里森《圣贝尔纳德的生平和时代》(*Life and Times of St. B.*, 伦敦,1868年,英文版);〔R.S.斯托尔斯《克莱沃的贝尔纳德》(*B. of C.*, 纽约,1892年)〕。

圣维克多学派中神秘主义在科学上的硕果累累。他们是巴黎圣维克多寺院学院的主持。其中最重要的是**圣维克多的雨果**(1096年出生时是哈尔茨的布兰肯堡的伯爵,死于1141年)。在他的著作中(载于米涅所编文集第175—177卷),最重要的有《论基督徒信仰圣礼》;关于神秘主义的心理学最重要的著作是《灵魂独语》、《论诺亚方舟》和《论世俗之虚幻》,除此以外,还有百科全书性质的作品《博闻教学》。参阅A.利布勒尔《圣维克多的雨果与他的时代的神学方向》(*H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit*, 莱比锡,1836年,德文版)。 237

他的学生**圣维克多的理查**(苏格兰人,死于1173年)写有《论状态》、《论人内心的培育》、《论静观的心灵准备》和《论静观之恩赐》,他的作品集成为米涅所编文集第194卷。参阅考里希《圣维克多的雨果和理查的学说》(*Die Lehren des H. und R. von St. V.*, 载于《波希米亚科学史论文集》,1863年

① 英名:Alain of Lille;法名:Alain de Lille;拉丁名:Alanus ab Insulis。——译者

至 1864 年)。他的继承人圣维克多的瓦尔特出众之处在于他反对异端辩证法缺乏科学性的论战(«反法兰西四迷津»)。

在这个时期结束时,在**索尔斯伯利的约翰**(约翰尼斯·沙利斯伯利希斯,1180 死时是夏特勒主教)身上表现出人文主义反对学派活动的片面性的开端。他的作品«政体改革论»和«实质逻辑»(载于米涅所编文集第 199 卷)是研究当时科学生活有价值的原始资料。参阅C. 沙尔施米特«索尔斯伯特的约翰的生活、科研、著作和哲学»(*J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, 1862 年,莱比锡德文版)。

第二十二节　内在经验的形而上学

在奥古斯丁的作品中没有一部作品能表现出这位伟大的基督教导师的整个哲学思想体系; 确切地说,在他处理各种问题(主要是神学问题)时,他的哲学便在他整个写作活动的过程中附带地发展起来了。但是从这活动的整体看来,我们得到这样一种奇特的整体印象: 这些丰富的思想内容是从两个方向展开活动的; 只是凭借此伟人的强大人格才将此等丰富思想揉合在一起。作为一个神学家,奥古斯丁在他整个科研中自始至终将**教会概念**当作准则记在脑海里; 作为哲学家,奥古斯丁将他所有的观念集中在**意识的绝对的、直接的确实性**(*Selbstgewissheit*)**原则上**。通过与这两个固定的前提的双重关系,一切问题处于生动活泼的洪流中。奥古斯丁的思想世界有如椭圆形的体系,围绕两个中心运转; 这内在双重性往往是矛盾的双重性①。

① 准确无误的是,奥古斯丁本人在他的自我发展过程中,将他人格的重心越来越多地从哲学的重心转向教会的重心。这一点表现得特别显著的是在他回顾自己的写作活动(*Retractationes*)时。

哲学史的任务是将奥古斯丁远远超越他的时代以及尔后的几个世纪的那些观念从这种复杂的体系中分离出来。奥古斯丁由于这些观念成为**近代思想的奠基人**之一。但是，所有这些观念的终极根源和内在联系在于**内在经验的直接确实性**（*selbstgewissen Innerlichkeit*）这个原则上，奥古斯丁第一个以彻底的明确性表达了这个概念，并用以当作哲学的出发点。在伦理兴趣和宗教兴趣的影响下，形而上学兴趣逐渐地、几乎不可觉察地从外部领域转入内部生活的领域。精神概念作为宇宙概念的基本因素取代了物质概念。有待奥古斯丁去做的事是充分利用和自觉利用欧利根和普罗提诺早已完成的事实①。

对于**内在经验**的倾向构成了奥古斯丁独特的文学特性。他在自我观察、自我剖析方面是位艺术能手。他善于描绘精神状态，其技巧之精湛有如他在反省中分析精神状态、揭露最深的情感和冲动因素所显示的才能一样令人钦佩。正是因为这个原因，他的形而上学用以力求理解宇宙奥秘的观点几乎完全出于这个根源。因此，与希腊哲学相对立，开始了一种新的发展过程；在整个中世纪时期，的确这种发展几乎没有超过奥古斯丁最初取得的成就，一直到了近代，这种过程才得到充分的发展。 238

1. 这一点已经在奥古斯丁关于哲学知识的**出发点**的理论中清楚地表现出来。按照他个人的发展过程，他力求通过怀疑达到确定；在这过程中开路的必然是怀疑论本身。的确，开始时，由于

① Aug. *De Ver. Rel.* 〔奥古斯丁《论真正的宗教》〕 39, 72. *Noli foras ire; in te ipsum redi: In Interiore Homine habitat veritas.* 〔别往外走；回到你自身：真理自在人心〕。

他热情的本性对幸福的难以克制的渴望，他用苏格拉底关于幸福的必要条件是掌握真理以及真理是可以得到的假定将怀疑压制下去了(如果没有真理的假定,盖然性也就不存在了),但是他更强调地指出，即使那些怀疑论者否认知觉内容的外在现实性或者至少认为知觉内容的外在现实性不可确定，他们也不能怀疑到感觉本身的内部实在性。但是奥古斯丁，不但不满足于对此事实作相对主义的和实证主义的解释，反而从此基础出发继续前进直到得到胜利的确实性。他指出,连同感觉在一起的不仅有感觉的内容(此感觉的内容很容易受到来自这个方向的怀疑),而且还有感知主体的现实性；首先意识本身所具有的这种确实性即从怀疑这个事实而来。他说,当我怀疑时,我知道,我,这个怀疑者，存在;就这样，正是这种怀疑本身包含**有意识的生物的现实性**的有价值的真理。即使我在其它一切事情上有错,但是在这一点上我不可能有错;因为为了犯错,我必须存在[①]。

这基本的确实性同样适用于所有**意识状态**(*cogitare*)，奥古斯丁力图证明各种类型的意识状态都已包括在怀疑这一行为中。怀疑的人不仅知道他活着,而且知道他记得、他知道、他有意志:因为239 他怀疑的根据基于他过去的观念;在估量怀疑的**契机**时,便发展了思想、认识和判断;他的怀疑的动机只能是：他追求真理。奥古斯

① 奥古斯丁认为这种论证有根本的意义；他经常运用这种论证(*De Beata Vita*〔《论生活的幸福》〕，7；*Solil.*〔《独白》〕II. 1ff.；*De Ver. Rel.*〔《论真正的宗教》〕,72 页至 73 页；*De Trin.*〔《论三位一体》〕X. 14，etc.)。然而，在希腊文献中，并不是完全没有这种论证，在以《赫奈尼奥斯的形而上学》之名流行的汇编中有一段(III. 第 6、7 页)证实了此事。这段文章的出处还没有发现，但很可能来自后期的斯多葛学派。关于这点,参阅 E. 海茨在《柏林学院会议记录》(1889 年,第 1167 页起)的论述。

丁对于这点并未作特殊的考虑或据此而得出更进一步的结论，他在此例证中只证明他对于心理生活深刻的洞见，因为他不认为各种不同的心灵活动是属于不同领域，而认为是同一行为的不同方面，不可割裂地联结在一起。对于他说来，灵魂（在这点上他高于亚里士多德，也高于新柏拉图主义者）是**个人存在**的活的整体，个人存在的生命是一个统一体；通过自我意识，人就断定自己的现实性是最可靠的真理。

2．然而从这个第一个确实性出发；奥古斯丁学说很快走得更远。不仅他的宗教信念，而且他的深刻的认识论见解，使他认为上帝的观念直接牵连到个人意识本身具有的确实性。在这里，怀疑这个基本事实也起决定性的作用；同样，在这里，怀疑这个基本事实**内在地**已经包含充分的真理。奥古斯丁问道，如果我们除此以外从其它地方并没有掌握我们可以据以权衡和检验这些知觉的真理标准和原则，那么我们为什么要怀疑以如此不可抗拒的力量加在我们身上的对外在世界的知觉呢？谁怀疑，谁就必然会认识真理：因为正是为了真理的缘故他才怀疑①。这位哲学家继续说道，事实上，除了感觉（*sensus*）以外，人拥有更高的**理性**（*intellectus*，*ratio*）能力，即直接感知精神真理的能力②。奥古斯丁所理解的精神真理不仅是逻辑律，而且是善和美的规范。总的说来，一切不能用感觉得到的真理是吸收和判断已知事物所必需的，——这些真

① *De Ver. Rel.*〔《论真正的宗教》〕39，72 f.

② Aspectus animi, quo *per se ipsum* von per corpus verum intuetur〔对灵魂外貌的直观不是通过真正的肉体而恰恰是通过灵魂本身〕：*De Trin.*〔《论三位一体》〕XII. 2, 2. 参阅 *Contra Acad.*〔《驳学园派》〕III. 13, 29。

理是判断的原则①。

这些理性规范在怀疑中有如在所有意识活动中表现为判断的准则；不过它们是比个人意识更高的东西，它们超越了在时间的进程中它们渗进的个人意识：它们对于所有用理性思维的人都是一样，在它们这一点品质上没有任何改变。因此，个人意识在自己的功能中认识到自己与**普遍有效**、广泛而深远的东西联系在一起②。

但是，真理**存在**，这就是真理的本质。奥古斯丁也从这基本概念出发，——这是古代的基本概念，也是一切朴素的认识论的基本概念。但是既然普遍的真理从本性上说绝对是精神的，那么它们的存在只能被认为是**上帝的理念**的存在——仿照新柏拉图主义的方式；它们是一切现实的不变的形式和规范（*principales formæ vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ in divino intellectu continentur*③）。并且是神的心灵的内容规定。在上帝身上，全体普遍真理都包含在最高的统一体中；上帝是绝对的统一体，是包括一切的真理；上帝是最高的存在，最高的善，完全的美（*unum, verum, bonum*）。一切理性认识归根结蒂是对上帝的认识。当然，连奥古斯丁也承认，在尘世生活中，人类的洞见不可能完全认识上帝。也许，在我们关于上帝的概念中只有消极因素是完全肯定的；特别是，我们不能恰当地知道，理性所观察到的神灵真

240

① 起初奥古斯丁完全用柏拉图的方式给这种人类意识对于这些只能靠理性而不能靠感性理解的真理的认识行为取名为 ἀνάμνησις（回忆）。正是这种习俗的反对灵魂先于肉体存在的假定的顾忌，使得他认为理性是认识精神世界的直观能力。参阅J. 斯托尔茨《圣奥古斯丁哲学》（J. Stortz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, 弗赖堡因布赖斯高，1882 年）。

② *De Lib. Arb.*〔《论自由意志》〕II. 7 ff.。

③ 事物的主要形式，或者说，事物固定的、不可更改的理性，都存于神的智慧中。

理的各种不同因素是如何在上帝身上联结起来形成最高的现实的统一体。因为他的精神的、不变的本质(*essentia*)远远超越人类思维的一切关系形式和结合形式；甚至实体这个范畴和其它范畴一样，很难应用在上帝身上①。

3．虽然这些见解直接来自新柏拉图主义②，但是这些见解的基督教品格还是保留在奥古斯丁的阐述中——作为绝对人格的神性的宗教观念与作为整个真理的总和和本质的神性的哲学概念不可分离地溶合在一起。正因为如此，整个奥古斯丁形而上学是建筑在有限人格的自我认识上，也就是建筑在内在经验这个事实上。因为只要人认识神的本质是完全可能的，那就只能按照人的自我认识来类比。这点就证明了下述的内在生活的基本结构：精神存在的持续寓于意识内容总体或可再生的观念之中；精神的运动和活力(*Lebendigkeit*)体现于这些因素在判断时进行结合和分离的过程中，而这种运动的推动力是意志，是指望获得至高幸福的意志。因此，心理现实的三个方面是**概念**(*Vorstellung*)、**判断和意志**：*memoria*〔记忆〕、*intellectus*〔智力〕、*voluntas*〔意志〕③。奥古斯丁公开地反对将这种人格特有的功能方式当作身体的特性。同样，这些功能方式也不是人格的不同阶层，或不同领域，而是在它们不

① 在这里主要之点是这种认识：在认识自然界时获得的范畴不适合于精神综合的特有性质（神的本质应按照精神综合来思考）。但是内在性的新范畴在奥古斯丁那里还只处于发展的过程中；参阅下面。

② 事实上，奥古斯丁自始至终力图将普罗提诺的 νοῦς 和欧利根的 λόγος 合而为一；但是由于他在新柏拉图主义中取消了 νοῦς 的发射物和独立自主的获得性，也就取消了对于心理的东西有利的、有普遍效能的物理模式。

③ 对心理活动同样的三分法可在斯多葛学派中找到。

可分解的统一体中构成灵魂本身的实体。按照在人类精神生活中作如此理解的这些关系，奥古斯丁不仅力图获得三位一体这个奥妙的类比的概念，而且在 *esse*〔存在〕、*nosse*〔知〕和 *velle*〔欲〕中认识一切现实的基本规定。存在、认识和愿望包括一切现实；而神的全能、全知、至善囊括全宇宙。

241

关于物理的（亚里士多德的）范畴有不足之处的这种坦率意见使我们想起新柏拉图主义：新柏拉图主义的概念范畴（参阅第二十节，7）及其整个形而上学模式都是彻头彻尾属于物理的。正是奥古斯丁，他第一个热衷于将具有内在本性的特有关系形式提高到形而上学的原则。此外，他的宇宙论完全沿着新柏拉图主义铺平的道路前进，没有一点特点值得提一提。两个世界的理论及其在人类学上的相互关系构成这里的前提。感官世界通过知觉去认识，概念世界通过理性去认识，而知识的这两个已知组成部分又是由理智思维(ratiocinatio) 将它们并在一起而发生彼此之间的关系。为了理解自然界便产生了受理念论限制的目的论。物质世界也是凭借神的力量、智慧、仁慈从无中创造出来，并在美和完善中表现出这种根源的迹象。罪恶（包括道德上的罪恶；参照下面）原来也不是真实的东西；它不是一种事物，而是一种行为；它没有**作用因**①，只有**缺失因**②；它的根源不能在积极的存在（上帝）之中去寻找，只能在有限物缺乏存在 (Seinsmangl) 中去寻找；因为有限物由于是被创造出来的，其现实性是削弱了的，因而也是有缺陷的。因此，奥古斯丁的辩神论的立足点基本上就是欧利根和普罗提诺的辩神论的立足点。

4．在奥古斯丁那里，将哲学置于自觉的人类学基础之上，其更深远的和本质上的后果是在他的世界观中他赋予意志以中心地位。这件事的主要动机无疑是人自身的经验；人的本性热忱，意

① 作用因（*causa efficiens*）：此处指直接产生罪恶的原因。——译者

② 缺失因（*causa deficiens*）：此处指造成罪恶是由于缺乏了什么。——译者

志坚强，当他深深反省自己的人格时，他将意志当作最深的核心。因此，对他说来，在一切事物中意志是最本质的因素：意志存在于灵魂的一切状态、一切运动中；甚至可以说，灵魂的一切状态、一切运动都是意志的表现形式（*voluntates*）。

在他的心理学和认识论中，这一点特别表现在下述事实上：他在各方面力图表明，在整个形成概念和认识事物的过程中意志占据控制一切的地位①。关于知觉，新柏拉图主义者过去曾经区分肉体受刺激状态与对此状态的意识（参阅第十九节，4），而奥古斯丁凭借精确地分析视觉行为，表明了所谓"意识到"这种行为实质上是一种意志的行为（*intentio animi*）。因此，正如对物体的注意是一种意志行为，同样，内部感官（*sensus interior*）的行为表现出对于意志也有完全类似的依赖性。究竟我们是否将自己的心情状态和行为本身归结为意识活动，这完全取决于自觉的反省，正如有意地思考我们记忆中的东西取决于自觉的反省一样，正如对于集中于一定目标的幻想的联想行为取决于自觉的反省一样。最后，对理性（*ratiocinatio*）的思维以及理性的判断和推理，完全是在意志的目的的指引下形成的；这是因为意志必然决定方向和目的，内在的和外在的经验材料就是按照这些方向和目的被置于理性认识的普遍真理之下的。

至于这些理性认识本身，关系呈现出还稍微更复杂的形式，因为面对这种更高级的神的真理，人的心灵活动不可能获得象理性 242

① 主要参阅《论三位一体》第十一卷，此外，特别要参阅 W. 卡尔《奥古斯丁、邓斯·司各脱与笛卡儿的意志优先学说》（W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*，施特拉斯堡，1886 年）。

对于外部世界和内部世界那样的自由活动范围(*Spielraum*)。这一点即使根据哲学原理也是真实的，因为按照基本的形而上学模式，在因果关系中，积极作用应属于更普遍的东西，更普遍的东西是更高的、更有效力的存在(*Sein*)。人类心灵对此真理(此真理从形而上学上说是更高级的)的关系总的说来只能是被动的。对于奥古斯丁说来，认识概念世界从本质上说就是启发，就是启示。在这里，心灵在创造者面前缺乏创造性的主动性，甚至缺乏接受性的主动性。奥古斯丁绝不认为对于概念真理的直观认识可能是心灵从其自身的本性中独立产生的东西；事实上，他甚至不能赋予心灵以与他赋予内在知觉和外在知觉的经验认识一样的自发性——“注意”的自发性和指导意识(*intentio*)的自发性：相反，他认为神的真理对于个人意识的启发本质上是一种恩赐的行为(参阅下面)，在此情况下，个人意识只具有一种期待的、纯粹被动的态度。这些形而上学因素，根据新柏拉图主义也是完全可能的，在奥古斯丁那里，由于他在神学中强调了神的恩赐，这些形而上学因素得到了大力的加强。对理性真理的认识是幸福的要素；人之所以有幸福，不是由于自己的意志，而是由于上帝的意志。

然而奥古斯丁在这里也力图保留个人意志的某种协助作用，至少开始时是如此。他不仅强调，上帝将真理的启示赐予这样一种人——他通过善行和德行，即通过他的意志的性质，表现出他是值得接受天启的对象；而且他也教导说，促使获得神的真理的不是知识而是**信仰**或信念。然而，信仰或信念，作为观念化和“同意”的结合，虽然不是认识行为，但实际上就预先假定了信仰对象的概念，并在不受理智约束的“同意”中包含确定判断的、原始的意志行为。

奥古斯丁认为,此事的意义扩大得非常广泛,不仅在神的事物或永恒事物中,而且在人的事物或尘世的、暂时性的事物中,这种由意志直接产生的信念生长出思想最根本的因素。从这些因素中,凭借理智的综合思考便产生能思考、能理解事物的洞见。因此,甚至在最重要的事物中,即在救世问题中,对于神灵启示的信仰,对于神灵启示在教会传统中的统治(*walten*)的信仰,善的意志所决定的信仰,一定先于知识,先于用理智获取、用理智领悟的知识。在职位上完全的理性洞见固然身居首位,但在时间的先后上对天启的信仰名列第一。

5. 在奥古斯丁所有这些思想因素中,中心点是**意志自由**的概念,意志自由是意志的决断、选择和赞同,与悟性的功能无关,不受认识动机的限制,反而决定这些动机,不以意识作为其行动的根据。奥古斯丁忠实地致力于这种概念,反对各种不同的异议。他 243 在这里所要捍卫的,除了道德的、宗教的责任感外,主要的是神的公正的事业。在另方面,他的大多数困难来自想将无因行为(其反面,也一样有可能性,客观上也一样是可以想象的)与神的预见结合起来的企图。在这里他找到解脱之法,即区分永恒(*Zeitlosigkeit*)与时间。在一次极端深入细致的研究中①,他主张:只有在内在经验的机能进行衡量和比较时,时间才具有真正的意义,也只有在此之后才产生时间对于外在经验的意义。所谓本身不受时间限制的神的预知对于未来事件并没有决定性的力量,正如记忆对于过去的事件没有决定性的力量一样。在这些关系上,奥古斯丁

① «忏悔录»第十一卷。参阅C. Fortlage, *A. De Tempore Doctrina*〔«关于时间的理论»〕(Heidelburg, 1836)。

配称为自由意志的最热忱、最有力的保卫者之一。

但是与此观点相对立，基本上还是运用以前的哲学武器，在奥古斯丁体系中，出现了另一条思想路线，在工作的过程中越来越得势，此思想路线的根苗存在于**教会**的概念中，存在于教会有拯救众生的力量的学说中。在这里，历史的普遍性原则与个人心灵的绝对确实性原则胜利地相会了。奥古斯丁是基督教教会最强大有力的战士，基督教教会的观念基于这种思想——整个人类需要赎罪。然而后一种观念排除了个人的完全不受限制的自由意志；因为后一观念需要这样的前提，即每个个人必然是有罪的，因此需要赎罪。在这种思想的强大压力下，奥古斯丁除了在他的哲学著作中非常广泛地贯彻的意志自由学说之外又提出另一个理论；这第二种理论自始至终与第一个理论背道而驰。

奥古斯丁渴望解决关于罪恶根源的问题，这问题对他个人说来，非常重要，而解决这个问题（与摩尼教[1]相反）采用的是意志自由的概念，目的在于维护人类的责任和神的公正。但是在他的神学体系中，他似乎认为将自由意志限于人类第一人亚当就足够了。关于人类在实质上的统一（*Einheitlichkeit*）的观念（这个观念促进了救世主拯救全人类的信念）同样容许这样一个理论——在亚当一人身上，已种下人类有罪之根。由于第一人滥用了自由意志，整

---

① Manichäismus（或译善恶对立说）：摩尼教为波斯先知摩尼（Manes，大约216—276年）所创立，主张善与恶两种对立的力量统治着宇宙，在目前这两种力量互相混合，但在将来就要分开，各自回到自己的老家。摩尼教徒必须过禁欲生活以促进这种分离。此宗教在亚洲和地中海沿岸广泛流行，西方在六世纪已经消声匿迹了，但直到十四世纪还是东方的主要宗教。此宗教影响了早期基督教的几种异端。——译者

个人性便如此堕落腐化，以至只有犯罪一条路（*non posse non peccare*）。由亚当产生的整个人类，毫无例外，全都丧失自由。每个人将堕落腐化的本性随身带进这个尘世，此本性靠自己的力量或意志是不可能变好的；此种继承罪是对原罪的惩罚。据此可知：人毫无例外都需要赎罪，都需要教会祈求神的恩赐的方法（Gnadenmittel）。不是人人都应该受到这种恩赐的。因此，奥古斯丁认为，无一人有权要求得到恩赐，上帝不赐福于所有人，只赐福于一些人，这并不是不公正的；至于赐福予谁绝不为人所知。但是，在另 244 方面，神的公正则要求：至少对于有些人，对于亚当堕落的惩罚应该长期延续下去，因此这些人应永远无恩赐之缘，无赎罪之缘。最后，由于他们已腐化的本性的影响，他们一样有罪，一样不可能自拔，因此，上帝选择受恩典的人不是根据他们是否应受恩赐（因为在恩赐发生前无一人是值得受恩赐的），而是根据上帝不可探究的判决。对于他要拯救的人，他用一种不可抗拒的力量赐予天启；对于他不选择的人，是绝不可能被赎免的。人以他自己的力量甚至绝不可能向上帝走近一步：一切善来自上帝，而且只有来自上帝。

因此，在**宿命论**（宿命是此理论的哲学因素）中，上帝的至高无上的因果关系扼杀了个人的自由意志。个人的自由意志被剥夺了形而上学的独立性，也被剥夺了行为的自发性。对个人来说，要不就是他的本性决定他去犯罪，要不就是神的恩赐使他走向善路；就这样，在奥古斯丁体系中，有两股强大的思想之流猛烈地互相冲击。永远使人惊异的事实是，这同一个人，他把他的哲学建筑在个人自觉精神的、绝对的、独立的确实性上，他最深入细致地检验内在经验的最深处，在意志中发现了精神人格的生命基础，而这同一

个人却发现自己为了神学上的论争的利益所逼，走向一种灵魂拯救论的学说，认为个人意志行为是为普遍堕落或神的恩赐所决定的不可更改的结果。在这里，在心灵现实的概念中，**个性与一般性**处在激烈冲突中，它们不调和的矛盾几乎不能用“自由”这个词的不明确的涵义所掩盖；“自由”一词一方面可根据心理学涵义去理解，另方面可根据伦理宗教的涵义去理解。然而思想的这两方面的因素的斗争在这里不可调和地并列在一起，在哲学后来的发展中发生重大影响，直到中世纪以后很久，这种影响才消逝。

6. 根据宿命论，奥古斯丁用基督教早期教父哲学的方式和精神刻画出人类历史发展的宏伟蓝图，但色调黯淡，轮廓僵硬。因为，如果不仅救世的整个过程，而且在奥古斯丁的体系中每个个人在其中所占据的地位，都早已由神的天意所决定，那么，每个人都摆脱不了这样一种阴郁的印象——在历史上所有人的有意志的生活，连同对拯救的一切渴望，都沉沦于鬼影摇晃、木偶熙攘的幻景中；其结局，从一开始便准确无误地规定了。

对奥古斯丁说来，精神世界通过整个历史过程分裂为两个领域——上帝的领域和魔鬼的领域。属于上帝的领域的是尚未堕落的天使和得到上帝恩赐的选民；而魔鬼的领域包括邪恶的精灵以及那些命运注定要赎罪而又被上帝弃之于罪孽深渊的人们：一个世界在天上，另一个世界在人间。这两个世界在历史上的关系有如两个不同的民族，只在表面上的行为中混在一起，然而在内部，他们却严格地两相分离。上帝选民的社团在尘世上没有家乡。他们生活在笼罩着神的恩宠的高级的统一体中。但是被上帝贬谪者的社团由于不和而发生内部分裂；他们在尘世的王国里为各自虚

245

安的权势而互相斗争。在这个历史发展阶段，基督教思想很少掌握这个尘世所呈现的现实(Weltwirklichheit)，因此奥古斯丁在国家形成的过程中只看见被上帝贬谪、敌视上帝、互相争吵的罪人社团的领域。事实上，对他说来，上帝的天国还不属于这个世界；对他说来，教会是天国在尘世生活中拯救人类的机构。

在这些前提下，**世界史过程**被理解为两个世界之间的分离，在历史的过程中这种分离越来越尖锐，终至于完全的决定性的分离。与摩西宇宙起源学说的宇宙创造日相对应，与以色列历史年代相联系，奥古斯丁将世界史分为六个时期。在这过程中，他既很少理解希腊文明的本质，又贬抑罗马文明的价值。据他看来，历史发展的决定性关键是救世主的出现，由于救世主的出现，不仅获得恩赐的选民得以完成赎罪，而且带来了他们与此世儿女的永久分离。最后的世界时期就以此开始，其终结就是上帝的最后审判日：到那时，经过艰苦的斗争之后，到来了安息日，到来了上帝的和平——不过只是选民的和平，对于命运注定不受拯救的人来说，那时将是与圣贤永久分离的时候了，并将完全沉沦于不幸的苦难中。

不管在这里表现出的幸福和苦难在精神上是多么崇高（虽然绝不会没有附带的肉体上的意象）——一想到不幸是由于神缺乏因果性而引起存在衰减，这种崇高性就特别显著——，对于奥古斯丁说来，善与恶的二元论明显地是世界史的最后结局。这个受到如此之多的思想动机的冲击的人还没有克服他年轻时候信仰中的**善恶对立说**；他还将此收入基督教教义之中。在摩尼教徒中，善与恶的对立被认为是原始的，不可磨灭的：在奥古斯丁看来，这种对立一经产生便不可根除了。全能、全知、大慈大悲的上帝创造了一

个世界，这个世界永远分为他自己的天堂和撒旦的地狱。

7. 在奥古斯丁主义所包含的复杂问题和具有普遍历史意义的观念中，还有一个问题需要提出来。这问题存在于他的**幸福概念本身**，在这概念中交织着他的思想的一切动机。虽然奥古斯丁在意志中强烈地认识到人性最深处的动能，虽然他深刻地洞察到追求幸福是一切心灵活动的鞭策动力，然而他坚定地相信，对于所有这些热望和冲动的满足只能在**对神圣真理的直观**（*Anschauung*）246 中找到。至善是上帝；但上帝是真理，人要直观真理并停留于对真理的直观中，才能获得真理。意志的所有活动只不过是通向宁静的道路，而意志便休止于此宁静中。意志的最后任务是在神圣天启的恩赐活动（Gnadenwirkung）中保持沉默——当意志感到来自上天的真理幻影降临在它身上时它仍保持沉默。

在这里，基督教关于上帝的绝对因果关系的观念与新柏拉图主义者的静观的神秘主义，结合起来共同反对意志个人主义。来自这两方面的同一趋势起着同一作用，产生关于人的圣洁的概念，人的圣洁是上帝在人身上的作用，是最高真理占据、照亮了人整个心灵，是对于“一”，对于无限的存在的无意志的静观。的确，奥古斯丁着重制订出了恩赐活动在尘世生活中应有的实践结论——性格的净化和生活行为的严肃性——，恰恰在这里表现出他个人本性和精神境界的全面的广度。他生性不屈，精力饱满，并将此化为自己的伦理学，而新柏拉图苦行主义，厌倦人生，与此相距遥远。他的伦理学将人置于善与恶决战的全球性的战场上，人是为天国而英勇战斗的战士。但是对于奥古斯丁说来，召唤此战士为上帝而战的最高奖赏不是意志的永无休止的活动而是静观中的宁谧。对

于短暂人生，奥古斯丁要求灵魂不断战斗，不断行动，永无休止地奋斗。对于永恒他却许以沉浸在神圣真理中的宁谧。事实上，他认定受福者的境界是最高的德行，是爱①(*charitas*)；但是在永恒的幸福中，就不再需要克服对尘世的抗拒，对有罪意志的抗拒；爱就再没有什么欲望需要满足；在那里，爱就只能是沉醉于对上帝的静观中。

在奥古斯丁伦理学二重性中，新与旧紧紧相联。随着尘世生活需要紧张的意志活力，随着伦理判断被运用于内在信念(*Gesinnung*)，现代人便出现了；但是在人生最高目的这个概念中，古代心灵静观的理想仍保持着优势。在这里，在奥古斯丁学说本身，潜伏着一种意志的个人主义的矛盾。在这里，在关键性的地方，显示出一种亚里士多德主义的、新柏拉图主义的因素。这种内部矛盾在形成中世纪种种问题的过程中显露出来。

第二十三节　关于共相的争论

约翰·萨奈斯伯里恩希士《实质逻辑学》(*Metalogicus*，第二章，第17页起)。
J.H.洛伊《中世纪唯名论与唯实论的斗争及其沿革》(*Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf*，布拉格，1876年，德文版)。

中世纪初期各民族开始进行科学活动时不得不接受形式逻辑的训练，这种训练随着有关类概念和种概念(*universalia*〔共相〕)的

① 在他的体系中，三种基督教德行，即信仰、希望和爱，被置于希腊伦理学中的实践德行和逻辑德行之上。

247 逻辑-形而上学的涵义问题而变化发展。但是如果假定此问题只有教育上的意义，只是一门脑力训练的学科，由于这门学科的训练几个世纪以来愈来愈多的新的学生们受到概念思维、分类、判断、推论的规律的陶冶——如果这样假定，就是一种严重的错误。与此相反，中世纪的科学顽强地坚持探讨此问题而陷入永无休止的争论中（值得注意的是，在东方亦如在西方，中世纪科学独立成长），此顽强性本身就证明了：在此问题中一个非常现实的、非常困难的问题摆在我们面前。

事实上，经院哲学初露头角时胆小畏怯，出现在波非莉为亚里士多德《范畴论》所写的一篇《绪论》中，其中有一段阐明了这个问题[①]，经院哲学把这一段当作自己最初的思想意图的出发点；它以本能的睿智准确地击中了曾经成为希腊哲学伟大时期的兴趣中心的同一问题，自从苏格拉底规定科学的任务是用概念对世界进行思考之后，这个关于类概念或属概念与现实的关系问题第一次成为哲学的主要主题。这问题产生了柏拉图的理念论和亚里士多德的逻辑。如果后者以形式论作为自己的主要内容（参阅第十二节），根据此理论特殊依存于一般，那么很容易理解，即使中世纪早期可以利用的有关这理论的遗物和断简残篇非常之少，这同一问题也会以充沛的力量出现在新民族的面前。同样很容易理解的是，这古老的令人迷惑不解的难题以作用于希腊人的同样方式作用于在思想上未受过锻炼的、朴素的中世纪人们的头脑。事实上，在十一世

① 在鲍依修斯的译文中，这个问题是这样阐明的："关于类和种——它们或者本身自个存在，是为有形实体的客观存在，或仅置存于人的理性中，是为无形实体的客观存在；它们或从可感知的诸事物分离得来，或置存于可感知的诸事物之内，同时并存于此诸事物之间及其周围。"

纪以后巴黎各院校发展起来的对逻辑辩论的乐趣，作为一种社会现象，只有在雅典哲学家们的争论中才能找到其摹本。不少轶事说明，在雅典哲学家们的争论中，与理念论有关的共相的现实性问题起着主导作用。

然而这个问题是在从根本上说来更为不利的情况下重新提出来的。当这个问题出现在希腊人面前时，希腊人掌握了丰富的确切的科学经验和大量的真实情报和知识；这些经验和知识，虽不是每次如此，但就绝大部分和整体而言，使得希腊人不致于把自己的讨论只当作形式逻辑的抽象化游戏。但是中世纪科学，特别是在开始时，恰恰缺乏这种平衡力量，因此由于力图从纯逻辑的思考中树立形而上学，就不得不长久地围绕一个圆圈兜圈子。

这种争论，从前主要在柏拉图与犬儒学派之间进行，后来又在柏拉图学园、亚里士多德学园与斯多葛学派之间进行，这次又轮到中世纪，这个问题是如此顽强地坚持争论下去。这件事之所以发生，不只是由于中世纪思想家几乎一点不知道前辈那些争论的这种历史性的缺陷，而且还有更深一层的原因。对"人格"特有的内在价值的感觉已强有力地表现在基督教教义中，特别表现在奥古斯丁学说中，这种感觉正好在即将担负新文明的种族中唤起最愉悦的回响、最强烈的同情；并在这些民族的心灵里洋溢着青春的喜悦，沉没于丰富多彩的现实中，沉浸于生动活泼、形象奇异的幻景中。但是从基督教教义那里他们承袭了一种哲学——带着希腊人适度的宁谧，他们认为万物本质寓于普遍的关联中，这种形而上学将逻辑普遍性的不同阶段与具有不同价值的存在的不同强度等同起来。在这里，隐藏着矛盾，即使在奥古斯丁主义中也是如此；这 248

种矛盾是哲学思维经常性的促进因素。

1. 关于个体存在根源的这个问题，中世纪思想从未摆脱过，特别是在中世纪初期，新柏拉图主义形而上学在基督教神秘主义的薄纱掩盖下越发顽强地表现出来，解决这个问题的迫切要求也就越发显而易见了。没有任何东西比**司各脱·厄里根纳**用以贯彻**新柏拉图主义唯实论**的基本思想的高度一贯性更适宜于引起天然的个人主义的反对了。也许没有一个哲学家比他更清楚、更坦率地表达出这种形而上学结论——这种形而上学，从苏格拉底-柏拉图关于真理(因而也是存在)必须在共相中探寻的原则出发，将普遍性的各阶段与存在的强度和优先性的各阶段等同起来。共相（类概念或逻辑类)在此表现为本质的、原始的实在，这种实在**从自身产生特殊、包含特殊**(种属、最后个体)。因此，共相不仅是实体(实在；因此称为“唯实论”)，而且与有形的个别事物相比，共相是产生一切、决定一切的更原始的实体；共相是更实在的实体，**越普遍也就越现实**。因此，在此概念中，概念的逻辑关系直接变成形而上学的关系；形式秩序(Ordnung)包含现实的涵义。逻辑从属关系变成“一般”产生和包含“特殊”；逻辑区分和规定变成“共相”在“特殊”中成形并展现自己。

这种提高到形而上学涵义的概念金字塔，其顶峰就是作为普遍之极的“神”的概念。但是这种抽象化的最后产物，这种绝对的普遍是没有规定性的东西(参阅第二十节，8)。因此，这种学说变得与旧的“消极神学”等同了，按照这种神学的说法，上帝的属性只能是“他不是什么”(was er nicht ist)①。这点与普罗提诺的

① 在贯彻斐洛思想(参阅第二十节，2)时，基督教神父利用过一种思维过程，即

思想完全一致，最高存在被指定为“不被创造而自己能创造万物的 249 自然”。因为这最普遍的存在从自身产生万物，因此，万物的内容只能是最普遍存在的表现，万物与最普遍存在的关系正如特殊的样本或事例与类的关系；万物存在于最普遍的存在中，并且只能作为存在的表现形式而存在。这些假定的结论就是**逻辑泛神论**：宇宙万物是“神的显现”；宇宙是发展成为具体、由自身而成形的上帝(*deus explicitus*)。上帝和宇宙是同一的。这同一个“自然”(φύσις)，作为创造万物的“一”，是上帝；作为被创造的“多”，是宇宙。

发展(*egressus*)过程在逻辑普遍性的分级中进行。从上帝首先产生作为“被创造而又创造万物的自然”的概念世界，即共相的领域，即构成感官的现象世界的作用力的理念(如柏拉图意义上的νοῖ)的领域。理念是按照普遍性(也即存在强度)的各种不同等级而排列的天上的**等级制度**；基督教神秘主义也就以这种思想仿照新柏拉图主义的模式构成天使学说。但是在神话掩盖下，普遍地积极活跃着一种重要的思想：现实的依存性基于逻辑的依存性(Abhängigkeit)；从一般推论到特殊的逻辑结论不正确地替代了因果关系。

因此，即使在感官世界中，真正起作用的只是共相：有形万物，从整体说来，构成“被创造而本身不能创造的自然界”①。在感官世界里，个别事物并不积极活跃，个别事物之活跃程度按照体现于

不断地抽象化以达到没有任何规定性的上帝的概念。比如，参阅亚历山大里亚的克力门《杂文集》V. 11 (689)。

① 很明显，只需简单提一下这种“自然的划分”就会使人想起亚里士多德对于不被推动的推动者、被推动的推动者和既不推动也不被推动的东西之间的区分。参阅第十三节，5。

其中的普遍属性的程度而定。据此，感官的个别事物具有最轻微的存在力量，具有最微弱、完全缺乏独立性的现实性：司各脱·厄里根纳不折不扣地保存了新柏拉图主义的理念主义。

与发展的阶段相对应，不过次序刚刚相反，是万物回归上帝(*regressus*)，个别形体世界化为永恒的原始存在，宇宙神化。这样思考之后，作为一切发展变化的最后目标，作为一切特殊事物的灭迹，上帝被规定为"既不被创造也不创造的自然"：这是"静止的统一"的理想，这是宇宙发展过程结束之后的绝对宁谧的理想。一切"神之显圣"的理论必然注定要归结于神的整个存在(*Allwesen*)的、无差别的统一。因此，即使在事物的最终命运中，囊括一切特殊的共相也显示出极其强大的现实性(übermächtige Realität)。

2. 在这里正如在古代(参阅第十一节，5)一样，由于努力保证共相的真实性和现实性，将存在分为等级的思想出现了。人们教

250 导说，一些事物(共相)多于另一些事物(特殊)。"存在"，象其它性质一样，被认为可以比较，可以增减；一些事物比另外一些事物具有更多的存在。所以人们习惯于认为：存在(*esse*, *existere*)这个概念与"**存在着**的东西"(*essentia*)这个概念之间有一定关系，这种关系是一种不同程度的强度的关系，正如其它特征和性质与其所附着的物体之间的关系一样。正如一件物体具有或多或少的广延性、力量、持久性，同样，它也或多或少具有"存在"这个属性；正如它可能获得或损失其它性质，同样，它也可能获得或损失"存在"这个性质。这条唯实论特有的思想路线一定要记在心头以便理解中世纪大量的形而上学理论。首先，这条思想路线解释了唯实论制订的最重要的理论——由坎特布里的**安瑟伦**所提出的**上帝存在的本**

体论证。

普遍性越多，现实性便越多。从这里便可推论出：如果上帝是最普遍的存在，他也是最现实的；如果他是绝对的普遍的存在，他也是绝对的现实的存在（*ens realissimum*）。因此根据上帝的概念，上帝不仅有相对的最伟大的现实性，而且有绝对的现实性；那就是，大于、高于这种现实性是不可思议的。

然而透过古代所采用的这条思想路线的整个发展过程，我们发现**完善**这个价值属性与存在这个概念混在一起不可分离。存在的程度即是完善的程度；任何事物越存在，也就越完善；反之，任何事物越完善，也就越存在[①]。因此，最高存在的概念也就是绝对完善的概念；那就是，不可能想象得更崇高、更伟大的完善的概念：*ens perfectissimum*〔最完善的存在〕。

按照这些假定，安瑟伦的结论是完全正确的，他在结论中说，从上帝是最完善、最现实的存在这个唯一概念出发，推论出上帝的存在一定是可能的。但是要做到这一点，他尝试了各种不同的论证方式。在他的《独白篇》一书中，他仿效旧的宇宙论论据——因为存在毕竟存在，因此必须假定一个最高的、绝对的存在，根据此绝对存在其它一切存在之物才具有存在，而此最高的、绝对的存在根据其自身的本性（*aseïtas*），只能由其本身而存在。每个个别现存实体可以被想象为非存在，因而其本质的现实性不来自它自身而来自另外的东西（绝对的东西）。最完善的存在才可能被想象为唯一存在或存在着的东西，并因此由于它自身的本性的必然性而

① 这个原则是奥古斯丁辩神论和新柏拉图主义的基础；在这一点上，两者都认为存在着的东西本身就是善，相反，邪恶被认为不是真正存在着的东西。

存在着。上帝的**本质**（只有上帝的本质）必然包含他的存在。因此，这种论证的核心归根结蒂就是爱利亚学派的基本思想：ἔστιν εἶναι，存在存在，存在只能想象为存在或现存着。

然而，当安瑟伦打算简化这种思想并想使之独立时，他却使这种思想陷入特有的错综复杂之中。在他的《论道篇》中他开始讨论

251 （用确切的意思应叫本体论的）论证，主张只有最完善的存在概念包含现实性，不涉及其它事物的存在。因为这概念是被思维的，因此它就具有心理上的现实性：最完善的存在作为意识内容而“存在”(*esse in intellectu*)。但是如果它只作为意识内容而存在，不同时作为形而上学现实性(*esse etiam in re*)而存在，那么很明显，还可能想象到一种更完善的存在，它不仅应该具有心理上的现实性，还应该具有形而上学上的现实性；这样一来，前者就不会是可能的最完善的存在了。据此，属于最完善的存在的概念(*quo majus cogitari non potest*)的是那种存在：它不仅具有思想上的现实性，而且具有绝对的现实性。

很显然，在这种表述式中，安瑟伦所选择的方法并不很妙，在他脑海里盘旋的只是一种非常笨拙的表现法。因为用不着什么锐敏的眼光就可以看出，安瑟伦证明的只是，**如果**上帝被认为是(最完善的存在)，他必然也被认为是存在着的东西，不可能被认为是非存在的东西。但是在《论道篇》中的本体论论证根本没有证明，上帝(即最完善的存在)是一定要被思维的。但是对于安瑟伦个人来说，坚持这种理论的必要性不仅是由于他对自己信仰的信念，而且也为了《独白篇》的宇宙论论证。当他相信他可以不要这种假定，只凭上帝的概念就可以证明上帝的存在时，他就以典型的方式举

例证明了唯实论的基本观念，这种基本观念赋予概念以真理的品格即现实性的品格而不涉及人类心灵中的起源和基础。也只有根据这个理由他才可能力图从上帝概念的心理上的现实性推论到形而上学上的现实性。

事实上**高尼洛**的反驳在某些方面击中了要害。他辩论道，根据安瑟伦的说法，无论什么观念的现实性，比如一个岛屿的现实性，只要它内部包含有完善的特征的话，都可以用完全相同的方法予以证明。因为最完善的岛屿如果事实上并不存在的话，很明显在完善性方面就会被具有其它同样特征的真正的岛屿超过，前者在存在这个属性上低于后者。但是在安瑟伦的答辩中，他不但没有照大家所期待他那样表明：所谓的完善的岛屿的概念是一个完全不必要的武断的杜撰，或者表明这个概念包含内在矛盾，而最现实的存在的概念是必然的、不矛盾的；他反而进一步详细论述他的论点：如果最完善的存在存于理智中，那么必然也存于现实中。

安瑟伦将绝对存在的概念当作思想的必然性，而自己又不承认；但对于不将绝对存在的概念当作思想的必然性的人说来，这种已被尝试的证明多么没有说服力，虽然如此，这种本体论论证作为中世纪唯实论的特征仍然很有价值，这种本体论论证构成中世纪唯实论最有一贯性的表达方式。因为最高存在具有现实性只由于自身的本性，因而这种现实性，必然只能根据它自身的概念来证明——这种思想是下述理论的必然结论，这种理论把知觉中的事物的存在追溯到参与"概念"，并在概念内部根据作为标准的普遍程度建立现实性的等级次序。 252

3．当共相的现实性的性质问题、共相与感官所认识的个别事

物的关系问题提出来的时候，中世纪的唯实论发现自己陷入与柏拉图的唯实论相同的困境中。在前段时期必然产生的关于第二个更高的、非物质的世界的思想现在在中世纪作为一种完满的、差不多自明的理论被接受下来；而新柏拉图主义的理念概念作为神的精神内容很可能投合带有宗教情调的思想。**夏特勒的贝尔纳德**仿照柏拉图的《蒂迈欧篇》（此文采用的神话阐述的方式有利于这种概念），草拟出一部希奇古怪、富于幻想的关于宇宙起源的诗作；并且我们发现，他的兄弟**狄奥多里**出于同一机缘企图设计数字符号论，该理论不仅同意（如在其它情况下发生的事一样）发展三位一体的信条，而且还同意从统一、相似和不相似等因素中进一步发展基本的形而上学概念①。

除了这个关于在上帝心中的理念原型的现实性问题外，还有这样一个问题：在被创造的世界中应给予理念什么意义呢？正如**尚波的威廉**在开始时曾经主张过的，极端的唯实论也主张在这个世界中的类概念的充分实质性。共相作为不可分的本质，体现于它的一切个体中，无处不与自身完全同一。据此，类表现为统一的实体，从属于它的个体的特定标志表现为该实体的偶然性。阿伯拉尔的反对意见是，根据这种理论，相互矛盾的偶然性势必归于同一实体，这就首先迫使唯实论的捍卫者放弃这种极端立场而将自己局限于捍卫下面这个命题：类存于个体（更个体化，*individualiter*②）中；那就是，类的普遍的、同一的本质以特殊的实体形式潜存

① 参阅奥雷奥《经院哲学史》摘录 I. 第 396 页起。

② 关于变体词 "indifferenter"，参阅 Löwe，*op.cit*，49 ff. 和 Cl. Bäumker，*Arch. f. Gesch. d. Ph.*〔《哲学史文库》〕X. 257。

于每一个特殊的范例中。这观点涉及到鲍依修斯和奥古斯丁曾坚持过的、前后时期之间的文献中也偶尔提到过的新柏拉图主义者的观点,这种观点用上亚里士多德的名词术语就很容易阐述了;根据这个观点共相表现为更不确定的可能性,这种可能性通过个体以个体的特有**形式**而实现。这种概念就不再是严格意义上的实体了,而是在各别实例中以不同形式出现的共有的基质。

巴思的阿德拉尔德和**蒙塔涅的瓦尔特**力图用另一种方法排除这种困难,他们规定类的个体化是种,种的个体化是个别事物,基质即以此进入各种不同状态(*status*),但他们将这些状态视作共相**实际上**进行特殊化的规定。 253

然而在这两条思想路线中,唯实论很难从最后的结论后退一步,此最后结论开始时绝不符合唯实论正统派的意志。共相与特殊的关系可视为基质在个别形式中的自我实现或视为共相特殊化为个别状态,——无论哪种情况,沿着抽象概念的上升线最后都可达到 *ens generalissimum* (最普遍的存在)的观念,它的自我实现,或者说它的变异状态,以下降线构成类、种、个体;那就是,最后达到这种理论——在这世界的一切现象中可得以认识者只有一种神的实体。**泛神论**,由于新柏拉图主义的血统,根深蒂固地存在于唯实论的血液中,并总是在各处出现;敌手们如阿伯拉尔做到了公开反对唯实论,扔掉这种结论。

同时,在这时期唯实论的泛神论并未有人公开主张;另一方面,唯实论在共相论中找到建立一些基本教义的工具,因而得到教会的认可而感到欢欣鼓舞。关于逻辑类的实质性的现实性的假定不仅似乎使合理地阐述三位一体理论成为可能,而且,正如安瑟伦

和坎布雷的奥多(奥达尔都)所指出的,还证明是继承罪理论和〔基督〕代人类受苦赎罪的理论的合适的哲学基础。

4. 基于同样理由,首先我们发现降临在**唯名论**身上的逆运。唯名论在这时期仍然是比较受压抑和郁闷的。唯名论开始时[①]力量是不够大的。它产生于亚里士多德的残篇,特别是他的著作《范畴篇》。在这书里,经验中的个体被指定为真实的“第一”实体,在这里,提出了逻辑-语法规律:“实体”不能在一判断中作谓词:*res non predicatur*。因为共相的逻辑意义,从本质上说,是在判断中(以及在三段论中)提供谓词,所以似乎可以推导出这样的结论(关于这点,《论波菲莉》这篇评述早已说明了):共相不可能是实体。

那么,共相是什么呢?从马西亚诺·卡佩拉那里我们可以读到:共相是用一个名字(*nomen*)、用同一个词(*vox*)理解许多特点;但是,鲍依修斯曾将词定义为“舌头产生的空气流动”。在这里极端唯名论的论纲的全体要素都显露出来了:共相只不过是集合名词,不同事物的共同称号,声息(*flatus vocis*),它们都被视作形形色色的实体的符号或实体的非本质的属性的符号。

254 以这种极端形式出现的唯名论必然无视引起这些集合名词的真正原因;实际上不再可能确定在那段时期内[②]在多大程度上提

---

① 参阅 C. S. Barach, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin*〔《洛色林以前的唯名论史》〕(Vienna, 1866)。

② 此事肯定在唯名论初期尚未发生(在奥塞尔的埃里克那里,在评注《论波菲莉》的作者那里,以及在其他作家那里),因为在那些作家那里,我们同时发现有鲍依修斯的词句:类(*genus*)类似于实体,是思维能力从各不同种类的事物中吸取而来。

出了和辩护了这样阐述的唯名论①。但是与这一种知识理论相配合的**个人主义形而上学**却清楚地、坚决地向我们宣称，只有单个个体才能被认为是实体，才能被认为是真正现实的。毫无疑义，这一点**洛色林**表现得最为明显，他从两方面阐述这个观点：正如用一个名称去理解许多个体只不过是人们的指定一样，个别实体中各部分的区分也不过是人们为了分析思想和思想交流②。真正现实的是个体，而且只有个体。

然而个体存在于感官现实的世界中；因此，对这种形而上学说来，知识只存在于感官经验中。不仅安瑟伦，而且阿伯拉尔也保证说：随这种唯名论之后，出现了**感觉主义**，有这么一些人，他们完全用形象思考各种问题；但是这些人是谁，他们怎样贯彻自己的理论，我们不得而知。

由于图尔的贝伦伽里和洛色林将这种理论应用于神学问题，这种理论便变得严重了。第一个人在圣礼论中否定实体在保存原来的非本质的属性的情况下还有转化的可能性；第二个人得出这样的结论：神的三位一体中的三人要视为三种不同的实体，它们只在某些性质和作用方面一致(三神论)。

5．在这些矛盾在哲学著作发展过程中，唯实论作为柏拉图理论而流行，唯名论作为亚里士多德理论而流行。后者显然比前者

---

① 索尔斯伯利的约翰说(《政体改革论》VII. 12；参阅《实质逻辑》II. 17)，这种意见连同其创始人洛色林又一齐消逝了。

② 在这方面，阿伯拉尔(*Ouvr. Inéd.*〔未出版过的著作〕471)用房子和房子的墙壁作例证。这个例证的确是所能想到的最不合适的例证。这些思想与早期希腊思想比起来多么低下啊！

更多地被人所歪曲；但是当我们考虑到遗留资料的缺陷，我们就会理解这样的事实：唯实论与唯名论之间的**中间思潮**主动出面为调和古代这两个伟大思想家而努力。在这些努力中主要有两点值得提及：从唯实论引出所谓的**信仰无差别论**①，从唯名论引出阿伯拉尔的学说。

一旦唯实论放弃概念各自独立存在（柏拉图的 χωρισμός）的理论而只支持 *"universalia in re"* 〔"共相存于事物中"〕，就显示出这种倾向：将普遍性的不同阶段理解为同一基质的各种现实状态。同一绝对现实存于自己的不同"**状态**"（生物，人，希腊人，苏格拉底）中。温和的唯实论者认为共相（归根结底认为 *ens realissimum* 〔最现实的存在〕）是这些状态的基质。因此，当另外有人认为个体是这些状态的持有者（Träger）时，那便是对唯名论很显著的让步。这些人承认，真正存在物是个体，但个体内部具有某种或某些与其它个体共有的性质作为自己本性的基本规定。这种真实的相似（*consimilitudo*）是所有这些个体中的无差别的（"不是不同的"）因素，因此，类出现于种，种出现于（**更无差别的**）个体实例。巴思的阿德拉尔德作为这条思想路线的主要拥护者出现，但是这条思想路线范围一定更广，也许还带着稍浓一点的唯名论特色②。

6. 但正是阿伯拉尔③，由于他的全面活动，形成了共相争论活

① Indifferentismus（或译冷淡主义）：认为宗教信仰不同无关紧要。——译者

② 根据论文《论类和种》（*De Generibus et Speciebus*）中的叙述和阿伯拉尔在他的入门评注中的通报。尚波的威廉最后也似乎倾向于信仰无差别论。

③ 参阅 S. M. 多伊奇《彼得·阿伯拉尔——十二世纪的一位批判神学家》（*Peter Abaelard, ein kritischer Theolog. des zwölften Jahrhunderts*，1883 年，莱比锡，德文版）。

跃的中心。他是洛色林和尚波的威廉的学生，又是他们的敌手。他反对唯名论和唯实论，利用一个反对另一个。因为他拿起攻击的武器，一时从这一边杀过来，一时又从另一边杀过去，因此只能得到这种结局——他的立场应该从相反的方向来解释和判断①。然而〔他的〕这种立场的轮廓在我们面前是清楚明白的。在他反对各种唯实论的辩论中，关于唯实论的逻辑结论是泛神论的这种思想一再出现得如此频繁、如此强烈，以至在其中我们看见的不仅是在当时基督教教会环境中普遍使用的适当的武器，而且更重要的，我们看见个人主义信念的表现，这种信念在一个如此坚强、自觉、自豪而自信的人的身上找到是很容易理解的。但是这种个性的最内在的本质又隐寓于清澈的、激烈的理智活动中，隐寓于地道的法国人的明智中。因而此种个性在反对唯名论的感觉主义倾向方面，坚强有力，毫无逊色。

阿伯拉尔教导说，共相绝不可能是事物，同样也不可能仅仅是词。词(*vox*)作为音素的复合体的确是独特的；它之能获得普遍的意义只是间接的，只是在变成谓词(*sermo*)之后。词这样用作谓词只有通过概念的思维(*conceptus*)才有可能；概念思维，依靠比较知觉内容才获得在本性上适合于作谓词的东西(*quod de pluribus natum est prædicari*)②。因此，共相是概念的谓词(*sermonismus*)或概念本身 (*konzeptualismus*〔概念主义〕)③。但是如果共相本身首先是在思维和判断中获得存在，在通过思维和判断才有可能的谓词

① 因此里特把他当作唯实论者；而奥雷奥(Hauréau)把他当作唯名论者。

② 参阅 Arist. *De Interpr*. 〔亚里士多德《解释篇》〕 7，17 a 39。

③ 阿伯拉尔似乎在不同的时候强调不同的方面，有时强调这一方面，有时又强调另一方面，也许他的学派根据这两条路线也向着不同的方向发展。

中获得存在，而且只在那里存在，那么，共相与绝对现实性就不是完全无关的。如果在事物的本性中，并不存在我们在共相中认识到和论断到的东西，那么共相就不可能象它们事实上确实所是的那样，是一切知识的不可缺少的形式。这一点东西就是个别实体256 基本特性的相同处或相似处(*conformitas*)①。共相存在于自然中，不是作为数值的或实质的本体，而是作为受同一定义规定的同类性质的复合(Mannigfaltigkeit)；只有当共相为人的思想所理解和思考的时候，共相才可能变成使判断成为可能的统一的概念。然而，甚至阿伯拉尔解释存于无数个体中的这种性质相似性也基于这种假定：上帝按照他脑子里(*noys*)的原型创造世界。因此，按照他的意见，共相首先**在事物存在之前**作为理性概念(*conceptus mentis*)存在于上帝；其次，作为个体基本特点的相同性**存在于事物中**；第三，**在事物存在之后**作为人类理智通过比较思维而获得的概念和属性存在于人类理智中。

这样，当时的不同思想路线在阿伯拉尔身上结合起来了。但是他发挥这种理论的个别因素只是随便的，时而结合自己的辩论，时而强调这个因素，时而又强调那个因素：他从未提出对整个问题的系统的解答。在争论的实质性问题上，他走得太远，在阿拉伯哲学家们(阿维森纳②)所接受的公式"*universalia ante multiplicitatem, in multiplicitate et post multiplicitatem*"〔共相先于复合，寓于复合，后于复合〕中，成为统治理论的基本上就是他的理论。共相

① 另外一些人，如吉伯特·得·拉·坡瑞，他们基本上有同样思想。他们得助于亚里士多德对于第一、第二实体的区分，或者实体与存在物之间的区分；而吉伯特利用的是后者的术语，它们与阿伯拉尔所用的这些术语相比意义有些改变。

② Avicenna (980—1037年)：伊斯兰教医生和哲学家。——译者

同等地具有一特征：对于神的精神，*ante rem*（先于事物）；对于自然，*in re*〔寓于事物〕；对于人类认识，*post rem*（后于事物）。后来托马斯和邓斯·司各脱基本上赞成这种观点，所以这个尚未解决的共相问题①便暂时搁置起来了，直到唯名论再兴时（参阅第二十七节）这个问题才又突出来。

7. 然而比起共相争论的中心观点来，阿伯拉尔还具有更重大的意义，因为就在他本人身上，他用典范的形式表现出当代精神生活中与那种争论有关的**辩证**态度。只要有可能，在他的时代的思想范围内，他表现出是自由科学的代言人，是重新唤起走向真正而独立的知识动力的先知。阿伯拉尔（还有吉伯特）首先是**理性主义者**；对他说来思想是真理的规范。辩证法有区分真伪的任务。的确他可能受到传统启示的约束，但是，他说，我们之所以相信神的　257　启示只是因为它是合理的。因此，照他的说法，辩证法的任务不再是安瑟伦追随奥古斯丁所规定的任务了，安瑟伦规定辩证法的任务是使信仰的内容能为理性所理解。阿伯拉尔还〔进一步〕要求辩

① 即使根据经院哲学的模式，关于共相问题也只限于类概念的现实性，但这个问题在后来的发展中经过本质上不同的新的演变阶段，还不能说已被今天的科学立场最后解决了。然而，在这个问题的后面，还有一个更普遍、更困难的问题：所有阐述性的科学都基于对那些共相规定的认识。而那些共相规定有些什么样的形而上学意义呢？参阅 H. 洛茨《逻辑学》（*Logik*，1874年，莱比锡，德文版），从第313—321节。〔B. 波桑克英译本，1888年，牛津和纽约版。〕

因此，对今天的研究者说来，如果他们把共相争论看成过时的理论，抛进破烂堆里，或者视为早已克服的小儿毛病，只要他们不知道怎样确切而清楚地叙述我们称之为自然律的东西的形而上学现实性和有效性基于什么，我们仍然必须向他们高呼："*mutato nomine de te fabula narrata*"。也可参阅 O. 来布曼《论现实性分析》（*Zur Analysis der Wirklichkeit*，1880年，斯特拉斯堡，德文第二版），第313页起，第471页起；《思想与事实》（*Gedanken und Thatsachen*，第一册，1882年，斯特拉斯堡，德文版），第89页起。

证法在有争议的地方根据自己的规律拥有**批判的**决定权力。因此在《是与否》这篇论文中，他辩证地使基督教教父们的意见互相对立，最终互相瓦解；其目的是为了最后发现：只有可能证明的东西才是值得信仰的。所以，在他的《对话篇》中，认知的理性以法官的身份出现，裁决各种宗教。当阿伯拉尔把基督教当作宗教史上理想的最高峰时，在他的作品① 中出现一些词句，把基督教教义的内容归纳为最初的道德律，而耶稣又以其精华重新建立此道德律。也正是从这种观点出发，阿伯拉尔第一个在解释古代方面，获得自由的、不偏不倚的观点。虽然他不大理解希腊人，但是他是希腊人的崇拜者。他在希腊哲学家中看见了基督教以前的基督，并把象苏格拉底和柏拉图之类的人物视作受神启示的人。他问道（与基督教教父们的思想相反，参阅第十八节，3）：宗教传统是否有一部分可能由这些哲学家所创造？他认为，基督教教义是平民化的希腊哲学。

阿伯拉尔与几乎所有中世纪“启蒙学家”一样②，是基督教忠顺的儿子。但是如果我们却因此而对于此人物在上述思想路线上的重要性有所误解的话（指宗教文化史上的重要性而不是指产生哲学上新的东西），那么想一想他所遭受到的打击就足够了。事实上，他同克莱沃的贝尔纳德的争论是知识与信仰的斗争，是理性与权威的斗争，是科学与教会的斗争。如果说，阿伯拉尔在这样一场斗争中要想制敌获胜而最后却失掉人格的重力，失掉人格最内在

---

① 参阅路透《中世纪启蒙史》（*Gesch. der Aufklärung im M.-A.* I. 183 ff.）中的引证。

② A. Harnack, *Dogmengeschichte*〔《基督教教义史》〕, III. 322.

的立足点①,那么我们应该从另一方面来考虑一下：十二世纪可能出现的科学即使不受到这样一个伟大而高尚的人物的支持，也一定敌不过信仰的强大的内在力量（还不算教会当时已经占有的外部权势)；因为〔科学的〕那样大胆的、充满远景的关于只有不带偏见的科学洞见才应决定信仰的设想，当时的科学用什么手段来实现这种设想呢？它的唯一手段是辩证法的空洞的规则，而且这种科学要表现的内容又正是它自己用理智批判的传统。这种科学**缺乏客观的实际的力量**来贯彻自己认定的义不容辞的使命。可是这种科学却给自己提出了一个问题，而它自己又不能解答这个问题，这个问题便从此不再从欧洲诸民族的记忆中消逝了。

因此，我们的确听到有些人的喧闹之声，他们对于每件事都要 258 “科学地”②处理。在安瑟伦时代之后，人们对于“时代精神”(*Zeitgeist*)日益增长的理性主义，抱怨连天；抱怨那些坏人，他们只相信他们能够理解、能够证明的东西；抱怨智者们，他们利用灵活的技巧知道如何利用〔互相对立的〕“赞成和反对”(*pro et contra*) 去争论；抱怨那些“反驳者们”，据说他们从理性主义者变成了唯物主义者和虚无主义者——但是这些人(与上述描述相符的那些人)的名字一个也没有留下来，更不要说他们的理论和学说了。正是由于缺乏本身应有的资料，辩证法运动(阿伯拉尔是此运动之主)，虽有其热忱和敏锐，终于无影无踪地消逝了，没有产生什么直接的成果。

① 参阅 Th. Ziegler, *Abaelard's Ethica*〔《阿伯拉尔伦理学》〕, in *Strassburg. Abh. z. Philos.* 〔《斯特拉斯堡哲学论文集》〕(弗赖堡，1884年)，p. 221。

② “*Puri philosophi.*”

第二十四节　肉体与灵魂的二元论

根据这些理由，可以解释，在十二世纪，甚至在十一世纪一段时期，我们发现辩证法毫无成果的感觉相当普遍，其普遍的程度恰如想通过它而获得真知的狂热的程度。在这时期除了热烈追求知识的欲望外，还有一种幻灭之感的迹象。辩证法（甚至象安瑟伦这些人也如此）认为自己有义务将信仰最后的秘密建筑在理性基础上；但有些人由于对辩证法的纤细烦琐不满，便从无成果的理论中走出来投身于实践生活中，投身于时代的潮流中，投身于万物流变的滚滚洪流中（"in das Rauschen der Zeit, ins Rollen der Begebenheit"）；有些人投身于神秘主义超理性的狂欢作乐中；最后，还有一些人投身于孜孜不倦的经验研究中。理智活动（主要是逻辑活动）可以转变为所有这些对立面；这些对立面在辩证法旁边不断发展，并且结成或多或少不可分割的联盟去反对辩证法，——它们是实践，神秘主义和经验主义。

首先从这里产生了一种对于科学传统的特殊歪曲的关系。亚里士多德只被认为是形式逻辑之父，辩证法大师；由于对此事的无知，他被认为是用纯理智思考世界的英雄。相反，柏拉图被部分人认为是（按照新柏拉图主义的方式不知不觉地窜改的）理念论的创始人；部分人，由于《蒂迈欧篇》保存下来了，认为他是自然哲学的奠基人，他的自然哲学目的论的基本性质在宗教思想中找到最热情的赞许。**格尔贝特**最初曾对辩证法作过一些不大成功的尝试，他为阿拉伯人的范例所鼓舞，从事于对自然的研究，这很符合他个人

对于积极生活的精力充沛的实践态度。当他反对辩证法的骄横并提议将自然的研究当作平衡力时，赞成他这种努力的人只能是那些象他一样有意扩大客观知识并想借此掌握古代研究成果的人。这样，“回到古代去”作为反对亚里士多德逻辑的客观知识的根源，第一次在这里出现了，——这是第一次微弱的文艺复兴，一半人文主义的，一半自然主义的，其目的在于取得活的知识内容①。格尔贝特的弟子胡尔贝特（死于纪元1029年）创办了夏特勒学校，该学校在下一时期成为与研究自然有密切关系的柏拉图主义的中心地。狄奥多里兄弟和夏特勒的贝尔纳德在这里工作；孔歇的威廉的观点即来自这个学校。在他们的作品中，古代经典著作强有力的激励与对于积极的、朝气蓬勃的自然知识的兴趣结合在一起。在这里我们看见发生在文学史上最独特的转变之一。柏拉图和亚里士多德交换了他们扮演的角色：后者扮演抽象的概念科学的典范；前者扮演具体的自然知识的起点。在中世纪这段时期的科学里我们碰见的外部现实知识是与柏拉图的名字联在一起的。假如说在这个时代还有自然科学的话，那么那就是柏拉图主义者的自然科学，即夏特勒的贝尔纳德、孔歇的威廉以及他们的伙伴们的自然科学②。 259

---

① 意大利的蒙特卡西诺修道院是形成这种运动的主要场所之一。（大约1050年）康士坦丁诺·阿非加诺修道士在这儿工作，据说他与柏拉图主义者巴思的阿德拉尔德一样，搜集自己在东方旅行的见闻，特别积极地翻译赫波克拉底和盖伦所写的医学论文。在这修道院里活动的效果不仅表现在文学上，而且表现在十二世纪中叶著名的萨莱诺学派的建立中。

② 中世纪早期的人文主义的自然科学毫无鉴别地采用古代传统。比如，如果我们还可以相信圣维克多的瓦尔特的记载（布拉斯文摘，米涅所编文集第190卷，第1170页），孔歇的威廉认为原子论的自然概念能和柏拉图主义结合起来（米涅所编文集，第90卷，第1132页起）。

但是对于经验现实的这种务实态度使中世纪的**柏拉图主义者**与辩证学家好高骛远的形而上学对比起来特别惹人注目，这种务实态度还具有另一种更有价值的形式。虽然不可能从外部经验获取比近在手边的传下来的希腊科学更好的成果，但中世纪的经验冲力将其目标直接指向精神生活的研究并在内部经验的领域——**心理学**中发挥其现实观察和敏锐分析的充沛精力。这是中世纪获得最有价值的成果的科学工作领域①。在这个领域里，实践生活经验以及最崇高的虔诚的经验充满着实质内容，并以此与辩证法的概念游戏相对立。

1．这个领域的领袖自然是**奥古斯丁**，他的心理学观点起着统治作用，一方面，他的观点与当时宗教信念结合得越紧，此种统治作用就越大；另方面，亚里士多德的心理学被人知道得越少，此种统治作用也越大。但是奥古斯丁在他的体系中坚持完全的二元论：认为灵魂是非物质的实体，而人是肉体和灵魂两种实体的结合。正是因为这个原因，他并不希冀从灵魂与肉体的关系中取得灵魂的知识，却利用充分的意识采取**内在经验的观点**。

只要逍遥学派的一元论形而上学心理学还不为人所知，从这种形而上学前提中所产生的新的方法原则就可能不受阻碍顺利地向前发展。而那些迫使中世纪重视心理学的需要又着重地促进了这种发展。为了达到拯救灵魂的目的，信仰追求对灵魂的认识；而此种灵魂拯救又只有在超世活动中才能找到；灵魂通过超世活动

① 关于这个观点和下面的观点（以及后来在第二十七节中的观点），参阅 H. 西伯克论文《哲学史文库》(*Archiv für Geschichte der Philosophie*)1—3 卷以及《哲学和哲学评论杂志》(*Zeitschrift für Philos. u. philos. Krit.*, 1888—1890 年)第 93、94 卷。

脱离肉体，力求进入更高的世界。因此，主要是**神秘主义者**，他们力求探出内在生活的秘密，从而自己变成了心理学家。

在这条思想路线上所提出的个别理论往往非常古怪而又模糊；比较起来，下述事实更重要更富有哲学意义：利用这些关系和有关理论，**感性世界和超感世界的二元论**得到全力的坚持，因此构成对于新柏拉图主义一元论强有力的平衡力量。但只是到了后来这种二元论才得以发挥形而上学作用：开始，这种二元论以比较有限的、肉体与灵魂的**人类学二元论**的形式成为**内在经验科学的心理学**的起点[①]。

因此，一种非常值得注意的现象是，作为"内部感官的自然科学"（如后来称呼它那样）的心理学的支持者恰恰是那些忠实地尽心尽力要想从所有可以利用的材料中获得外部世界知识的人们。他们抛弃辩证法之后，追求经验中现实的东西的知识，追求自然哲学。但是他们把自然哲学分为两个完全分离的领域：肉体的自然（*physica corporis*）和灵魂的自然（*physica animæ*）。在柏拉图主义者中，占优势的是对于研究外部自然的偏爱；在神秘主义者中，占优势的是对于内部自然的偏爱[②]。

---

① 也可参考：K. 沃纳《中世纪经院哲学的宇宙论和自然学说以及孔歇的威廉的特殊关系》（*Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches*），和《中世纪心理学从阿昆到圣亚伯特·马格鲁的发展过程》（*Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*）〔两书分别摘自维也纳学院的《会议报告》第75卷和《备忘录》（*Denkschriften*）第25卷的单行本，1876年〕。

② 然而必须提一下的是，圣维克多的雨果在他的《博闻教学》中不仅表现出他的百科全书式的知识，而且表现出他通晓古代医学学说，特别是生理心理学的理论（解释知觉、性情等等），甚至到最精确的程度。

2．但是我们应该把这种努力当作这种经验心理学独特的、崭新的、有益的标志——这种努力不仅将心理活动和心理状态分类，而且在心灵生活的河流中了解那些心理活动和状态，了解它们的**发展运动**。这些人沉浸在虔诚的感情中，沉浸在他们为享受神的恩赐的斗争中，他们意识到一种内在**经验**，意识到灵魂的历史，他们受到内心的鞭策不得不写下这部历史；他们这样做的时候，利用了柏261 拉图主义、奥古斯丁主义和新柏拉图主义的杂烩来表达个别事实；但是本质的决定性的东西是：他们从事于揭示内在生活的发展。

这些神秘主义者并不追求形而上学，不过在他们的信仰中已经具有一种形而上学，他们并不关心这样一个问题(这问题后来变得非常重要)：应该如何理解肉体和灵魂的二元论。**圣维克多的雨果事实上意识到**：虽然灵魂在精神世界中地位最低而在物质世界中地位却最高，然而两者在素质上如此对立，以至它们的结合(*unio*)总是一个难解之谜。但是他认为就在这件事中，上帝已经指示了或者亟望指示：对于他来说，没有一件事是不可能的。神秘主义者不但不用辩证法在这个问题上绞脑汁，他们反而假定这种二元论为先决条件，目的在于把灵魂孤立起来以便作科学的研究，观察灵魂的内在生活。

然而对于神秘主义说来，这种生活是灵魂奔向上帝的旅程，因此，**这个内部感官心理学的第一个形式是个别灵魂得到拯救的历史**。神秘主义者认为，从本质上说灵魂是情感(*Gemüth*)〔"心脏"——情绪和感情的所在地，而不是理智的所在地〕。他们指出灵魂的生命过程发自**感情**，并在描述感情状态和感情运动时表现出自己在文学上的精湛造诣。他们在以下几方面又是奥古斯丁真正的

继承者：他们在分析这种过程时，检验意志的动力；他们研究意志判断，信仰凭借意志判断制约认识过程；最后，他们认为“神秘地静观上帝”是灵魂发展的最高阶段，“神秘地静观上帝”无疑在这里被认为与爱同体。这至少是圣维克多学派两个成员雨果和理查的活动，他们完全受科学精神的鼓舞；而对于克莱沃的贝尔纳德说来，对意志的实践因素要强调得多。贝尔纳德孜孜不倦地谴责纯粹为知识而追求知识的动机，他谴责这种对一切德行和邪恶一视同仁的动机为异端；然而即使对他说来，谦卑的十二个阶段的最后一个阶段也是神化的天人感通，个人因此而消逝在永恒的本质中，“有如酒桶中一滴水”。

圣维克多学派的认识心理学也建筑在奥古斯丁的路线上。人生来就有三只眼睛，——肉眼认识物质世界，理性眼认识本性中的自我，静观眼认识精神世界和神。因此，根据雨果的意见，认识(*cogitatio*)、思维(*meditatio*)、静观(*contemplatio*)是理智活动的三个阶段，但他强调想象(*imaginatio*)在各种认识中的协助作用，他强调的程度是很有趣的而且也是他人格的特征。甚至静观也是一种心智的注视(*visio intellectualis*)，只有它能把握不受歪曲的最高真理，而思维不可能做到这一点。

这样，在圣维克多学派成员的著作中，新与旧的不同形式混杂在一起。在对心灵功能作最深入细致的观察和最精密细腻的描述中蕴涵着神秘的狂欢的幻想。无疑，这种自我观察的方法在这里会陷入导致狂热(*Schwärmerei*)① 的危险。但在另一方面，它却获得自己的丰富成果，它为未来的研究开辟了疆域，特别是，它标示 262

① 参阅 Kant, *Anthropologie*〔《人类学》〕, §4。

出近代心理学应当发展的领域。

3．这门新科学从完全不同的方向得到支持和丰富：共相之争的附带成果（那也不是最坏的成果）帮助了它。当唯名论和概念论反对共相本身存在的理论并宣称种和类是进行认识活动的人脑的主观产物时，它们就有责任弄清楚这些共相观念在人脑里产生的过程。这样一来，它们发现自己不得不直接投身于研究经验中的**观念发展过程**并以十分冷静而又更加合乎人们愿望的成果补充神秘主义者崇高的诗文。正因为此问题需要展现纯主观思想内容的根源——此思想内容又得被解释为人在时间内发展的产物，所以这种研究可能成为对于内在经验的心理学的贡献。

正是极端唯名论的这个命题给它的敌手提供了一种处理词与思想之间的关系的机会，而在阿伯拉尔那里便导致深入研究语言与思维发展之间的合作活动。关于符号和名称在观念运动中的意义问题又借此重新提出来了。在《论理智》（*De Intellectibus*）一文中，关于理智与知觉之间的必然联系的研究更深入地探讨了理论心理学的核心。在这里指出了作为**模糊观念**（*confusa conceptio*）的感觉如何进入知觉（*imaginatio*），知觉掌握住感觉并将此感觉和其它感觉合在一起，并利用想象永久保持再生的能力；然后指出了，理智如何利用这些多样化的材料连续加工（推论活动）制作出概念和判断；并指出了，在这些条件被实现后，意见、信仰和知识是如何产生的——在此，理智最后在单一的知觉总体（或直观活动）中认识自己的对象。

索尔斯伯利的约翰以同样方式提出心理发展过程，但是在他那里，奥古斯丁的灵魂概念特有的倾向表现得极为强烈——这种

倾向认为活动的不同形式不是相互重叠的层次，也不是相互依旁的层次，而是同一生命体自我表现的不同活动方式。他已经在感觉中，更大程度上在知觉(或想象)中，看出一种判断行为。想象，作为新产生的感觉与再生的感觉的结合，同时包含恐惧和希望的感情状态(*passiones*)。因此，从作为心理基本状态的想象中便发展出意识状态的两条路线。在理论路线上首先出现了意见，比较不同意见则出现了知识和理性信念(*ratio*)，两者都与精明(*prudentia*)相联系——精明是意志的作用；最后，由于追求安宁的智慧(*sapientia*)，我们获得理智的静观知识。在实践路线上——在人生恒变的状态中，出现千差万别的苦乐之感。

263 这样，在约翰那里，指出了后来发展的联想心理学的全部纲要；正是他的同胞因此成为此学科的领导者。他可被尊为同胞们的典范，不仅在他提出的问题上，而且在他处理问题的方式上。他从不接触辩证法的玄想，也同样不接触神秘主义者不着边际的梦想。他念念不忘的是知识的实践目的；他渴望在人类生活的世界上，特别是在人类现实的内在生活中，探索自己的道路。他把世人的处世教养(weltmännische Feinheit)和心灵自由带进哲学里来，在当时除他以外，哲学还没有这方面的内容。他之所以有此成就在很大程度上是由于他受过古典文学研究所提供的健全的世界主义思想教育和审美教育；在这一点上，他的同胞们也仿效他——这对他们毫无损伤。他是英国启蒙运动的先驱，正如阿伯拉尔是法国启蒙运动的先驱一样①。

---

① 因此，路透(出处同上，II. 80)将罗吉尔·培根与阿伯拉尔相互对立起来；然而准确地说，经验心理学决定性的特色更强烈地表现在约翰身上。

4．最后我们又注意到：**阿伯拉尔的伦理学**是在这种内外对立僵化的过程中以及在使科学原则转移到内部本性的过程中出现的、独特的附带现象①。正是他的伦理学的书名 *Scito Te Ipsum*〔自知之明〕宣告了伦理学是基于内在经验的科学，它的意义恰恰基于：伦理学又第一次被当作哲学的直属学科，并摆脱了教条主义-形而上学的羁绊②。这样说，对于这种伦理学是适合的，虽然这种伦理学也是把基督教的罪孽意识作为基本事实而发展起来的。但是，它立刻就点到问题的本质。它说：善与恶不基于表面行为，而基于行为的内因。善与恶也不基于意志决定之前的思想(*suggestio*)、感情和欲望(*delectatio*)，而只基于对此行为本身的决定或同意(*consensus*)。因为基于整个天生气质和一部分身体结构所形成的意向(*voluntas*)可能导致善或恶，但按严格意义上说，此意向本身不是善或恶。过失或错误(*vitium*)——阿伯拉尔把继承罪归纳为过失或错误——只有通过"同意"才会变成罪孽(*peccatum*)。但是，如果"同意"出现了，罪孽便随之而完整地出现在那里了；至于身体力行的行为连同其外部后果，从伦理上说，没有给他的罪孽增添什么。

因此，道德本质完全被阿伯拉尔置于意志决定(*animi intentio*)之中。但是现在要问，根据什么准则规定这种意志决定为善或恶？在这里，阿伯拉尔轻蔑地鄙弃了法律所决定的外部的和客观的规

① 参阅齐格勒的评论文章，载于《斯特拉斯堡哲学论文集》(*Strassburger Abhadl. z. Phil.*，弗赖堡，1884年)。

② 当阿伯拉尔偶尔仔细地将"善"的形而上学概念（完善＝现实）与只跟伦理学有关的善的伦理概念分离开来时，他的思想的清澈性便令人惊异地显露出来了。他在这里表现出：他识破了历史上最复杂的问题症结之一。

定；他唯独在下决心的个人的内心里发现这种伦理判断的准则，这 264
种准则基于：本乎**良心**或者违背**良心**(*conscientia*)。符合行为者自己善良的信念的行为是善的，只有与此相反的行为才是恶的。

那么什么是良心？当阿伯拉尔作为一个哲学家，作为一个名符其实的理性主义的辩证学家向人们进行教育的时候，对他说来，良心(仿照古代范例——西塞罗)是天然的道德律，理解程度虽各有不同，但人人有之；阿伯拉尔确信，此天然的道德律被人的罪孽和弱点蒙蔽之后在基督教中被唤醒而达到清澈如镜（参阅上面第二十三节，7)。但是对于这位神学家说来，此天然律 (*lex naturalis*)就是上帝的意志①。因此，服从良心就意味着服从上帝；违背良心办事就是鄙视上帝。但是只要对天然律的涵义有怀疑的地方，个人唯一依靠的就是凭良心作出决定，也就是凭他对于神灵指示的认识作出决定。

以辩证学家和逍遥派学者为首提出的这种**意志伦理学**②证实自己是奥古斯丁关于内在化原则和意志个人主义原则的提高，它从这个伟大的教士的体系中发展出来并超过此体系的范围，向着未来奋力前进，产生很有成效的作用。

---

① 在阿伯拉尔的神学形而上学中，他似乎有时甚至把道德律的内容归之于神灵意志的独裁(Willkür)(«关于‹致罗马人书›的评论» II. 241)。

② 这里提出的教会理论和实践在各方面的重要对比，在此不能阐明。

第二章　第二段时期

(大约纪元1200年以后)

卡尔·沃纳《圣托马斯·阿奎那》(*Der hl. Thomas von Aquino*, 三卷集，雷根斯堡，德文版，1858年起)。

卡尔沃纳·《中世纪后期经院哲学》(*Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 三卷集，维也纳，1881年起，德文版)。

在追求辩证法的最初热潮消逝之后，控制整个西方科学的是对于真正知识的需求，这种需求很快就在意想不到的范围内得到满足。**东方文明**开始时胜利地抵住了**十字军**东征的冲击，后来与西方接触向欧洲各民族展现出精神生活的新天地。阿拉伯科学同随之而来的犹太科学进入了巴黎。它们比西方寺院更直接、更全面地保存着希腊思想、希腊知识的传统。涌进巴格达和科尔多瓦的科学资料的洪流比涌进罗马和约克的来势更汹涌、内容更丰富。但是前者带进的新的东西并不比后者多。事情倒是，关于发现原则和树立原则的思想，中世纪东方哲学比欧洲哲学还贫乏。只是在传统的广度上、数量上，只是在学术资料的范围上，在科学知识的传播上，东方远远领先；而这些财富现在又转变为基督教各民族的财产了。

265

作者相信他可以放弃，也应该放弃专门陈述中世纪的阿拉伯哲学和犹太哲学的企图。应该放弃，是指他在这里绝大部分不去深究原始资料，因而发

现自己不得不复制别人间接的转述；然而，说可以放弃，是因为我们发现在传入欧洲科学的庞大文献中具有重大影响的因素(在阐述这部将哲学作为整体的发展史时可能要处理的只有这种因素)，除极少数例外，都是古代精神财富，都是希腊哲学或希腊化哲学的精神财富。因此，在此仅提出 266

中世纪阿拉伯哲学和犹太哲学的梗概

这段时期从文学-历史观点来看比从哲学观点来看的确更为有趣。但对这整个时期至今尚无恰如其分的描述。通过研究也还没有把问题彻底澄清，不过在有关文献中必须着重指出的有：

穆罕默德·阿尔·沙勒斯坦尼«阿拉伯人中的宗教派别和哲学派别史»(*History of Religious and Philosophical Sects among the Arabs*, 由哈尔布里克译成德文，哈雷，1850年至1851年)；A. 施米尔德尔«阿拉伯哲学文献»(*Documenta Philosophiæ Arabum*, 波恩，1836年)和«论阿拉伯人哲学流派»(*Éssai sur les Écoles Philonophiques chez les Ar.*, 1842年，巴黎法文版)；Fr. 底特利希«十世纪阿拉伯哲学»(*Die Philosophie der Ar. im zehnten Jahrhundert*, 八卷集，莱比锡德文版，1865—1876年)。还可参阅哈姆-普耳格斯脱«阿拉伯文学史»(*Geschichte der arabischen Litteratur*)。

S. 芒克«犹太哲学与阿拉伯哲学杂文集»(*Mélanges de philosophte juive et arvbe*, 1859年，巴黎法文版)；芒克论个别哲学家的一些论文，载于«哲学科学辞典»(*Dictionnaire des Sciences Philosophiques*)。〔W. 华莱士所撰写的条目«阿拉伯哲学»，载于雨伯威格和厄尔德曼主编«大英百科全书»。〕

M. 艾塞尔«中世纪犹太哲学家讲座»(*Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 三卷集，维也纳德文版，1870—1884年)。M. 乔尔«哲学史资料»(*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 布雷斯劳，1876年，德文版)。还可参阅费尔斯特«犹太人丛书»(*Bibliotheca Judaica*)，以及格雷茨和盖格所著犹太教史。

这两种有文化的闪米特民族的哲学对于他们的宗教的关系虽然非常密切，但是**阿拉伯科学**之所以具有其独特的性质主要是由于阿拉伯科学的奠基人、拥护者与西方不一样，他们大多数不是僧侣或牧师，而是**医生**(参阅F. 维斯登费尔特«阿拉伯医生和博物学家历史»〔*Geschichte der arabischen*

Aerzte und Naturforscher〕，哥廷根，1840年，德文版)。因此，从一开始，古代医学和自然科学的研究就与哲学研究紧密地联系在一起。赫波克拉底和盖伦的作品之被翻译被阅读(部分通过叙利亚人的媒介)，其数量之多有如柏拉图、亚里士多德和新柏拉图主义者的作品。因此，在阿拉伯形而上学中，辩证法与自然哲学之间总是取得平衡。然而，虽然这件事配合得很好，足以向科学思想提供认识事物更广阔的基础，但是我们却不应过高估计阿拉伯人在医学和自然科学方面独立的成绩。在这里，中世纪科学本质上也是继承古代的学术。阿拉伯人后来可能传交给西方的知识有其根源，根源主要来自希腊人的书；甚至实验知识，通过阿拉伯人自己的工作，在范围上也没有根本变动；只在有些领域里，例如象化学、矿物学以及医学的一些部门如生理学，显得更有独立性。然而在他们的方法上，在他们认识宇宙的原则上，在他们整个哲学概念体系上，就我们现在所掌握的关于这个问题的知识而言，他们完全置身于亚里士多德主义和柏拉图主义两者综合的影响之下；这种情况对于犹太人说来也完全适合。也不能认为，在他们消化这种材料时显示了他们的民族特性。情况倒是这样：这整个科学文化被人为地移植于阿拉伯文明之中，但并未真正生根，开花，很短一段时间便毫无生气地凋谢了。在整个科学史上，它的使命只是将西方精神发展暂时失掉的延续性部分地还给西方精神而已。

从这事件的性质看来，对古代科学的吸收、同化，也完成得很缓慢、反复不定。新柏拉图主义在叙利亚传统中仍很流行并因它的宗教色彩博得好感。阿拉伯思想家即从新柏拉图主义开始，往后追溯到更有价值的原始资料；但其结果总脱离不了通过普罗提诺和普罗克洛的眼镜去认识亚里士多德和柏拉图。在阿巴西达统治时期，特别是在九世纪初，由于卡里芬·阿尔马姆的倡导，巴格达的科学活动非常活跃。新柏拉图主义者，优秀的评论家，几乎所有亚里士多德的含有教育意义的著作，以及柏拉图的《理想国》，《法律篇》，《蒂迈欧篇》，都通过翻译为人们所认识了。

在显著的初露头角的人物中有**阿尔肯底**(大约死于纪元870年)和**阿尔伐拉比**(死于纪元950年)。从他们的著作中，几乎无法把他们同阐述亚里士多德的新柏拉图主义者区别开来。更重要的是**阿维森纳**(伊本·西纳，980—1037年)，他的《法规》成为西方和东方中世纪医学的基础课本，而且他为数众多的哲学著作，特别是他的《形而上学》和《逻辑学》，曾产生强有力的影响。他的学说与纯亚里士多德哲学又更接近了，也许是阿拉伯人中最接近纯亚里

士多德哲学的。

但是伊斯兰教的正统派用妒忌的目光睥睨着这些哲学观点的传播；这种科学运动在第十世纪遭受残酷的迫害，迫使它在“真诚兄弟会”这个秘密团体中避难。阿维森纳本人也受迫害。上述团体将当时知识的极端宏伟的范围体现在许多论文里(关于此事见上面迪特利希著作)，然而这些论文与阿维森纳形成对照，似乎表现出对新柏拉图主义更强烈的倾向。

一方面，关于他们的敌手的科学成就，我们了解到有正统的**穆特卡勒敏**的奇异的形而上学，他反对亚里士多德学派和新柏拉图学派把自然当作活的整体的观点，他发挥了一种理论极端夸大上帝的唯一因果关系，并在形而上学的极度困窘中求助于被歪曲了的原子论。另一方面，在**阿尔加泽耳**(1059—1111年)的著作(«哲学的毁灭»)中，出现了一种对于哲学的怀疑的、神秘的分析。

在伊斯兰教的精神威望降落得越快的地方，后面这些倾向在东方便越轻易地取得胜利。在**安达鲁西亚**身上可以找到阿拉伯科学的延续，在那里，可以找到伊斯兰教文明短暂的后开之花。在这里，在更自由的环境里，哲学发展成为精力充沛的自然主义，并又带上强烈的新柏拉图主义的烙印。　267

在阿维拔士(死于纪元1138年)的«孤独者的行为»一书中，可以找到对这种哲学中的认识论的典型描述；同一思想在阿布巴塞尔(伊本·托伐耳，死于纪元1185年)那里达到最高峰，他有趣地对自然宗教与正统宗教作了比较。后面这个作者的哲学小说«活着的人——醒着的人的儿子»(*Der Lebende, des Wachenden Sohn*)，描述了一个住在孤岛上的人的理智发展过程，他与一切历史和社会完全断绝关系；这部书由波科克译成拉丁文，书名为«自我教育的哲学家»(牛津，1670年和1700年，——在狄福的«鲁宾逊飘流记»问世前不到二十年)，由艾奇火译成德文，书名为«自然人»(*Der Naturmensch*，柏林，1783年)。

然而在阿拉伯思想家中最重要、最有独立性的是**阿维罗依**，纪元1126年出生于科尔多瓦，曾作法官，后来又作回教国王(哈里发)的御医，后来受到宗教迫害，被放逐到摩洛哥，1198年逝世。他在亚里士多德旧的版本中，用释义、长长短短的评论，处理了几乎所有亚里士多德的有教育意义的作品，他奉亚里士多德为真理的最高导师。在他自己的作品(威尼斯，1553年，有些现只有希伯来译本)中，批驳阿尔加泽耳的文章«毁灭的毁灭»，是最重要的。有两篇论哲学与神学的论文曾由M.J.米勒译成德文出版(慕尼黑，1875年)。参

阅 E. 雷南《阿维罗依和阿维罗依主义》(*Averroès et l'Averroisme*, 1869年，巴黎，法文第三版)。

由于阿拉伯人被驱逐出西班牙，他们的哲学活动的踪迹也就消失了。

中世纪的**犹太哲学**，总的说来，不过是阿拉伯哲学的附属品，依存于阿拉伯哲学。唯一例外的是犹太教神秘哲学，这种奇异的神秘学说（事实上后来经过大量的改造）的主要精神，象基督教的诺斯替教一样，表现出东方神话与希腊科学概念独特的混合，并回复到同一时代，同一(宗教融合而产生的)激荡的思想环境 (Vorstellungskreise)。参阅：F. 弗兰克《犹太教神秘哲学体系》(*Système de la Kabbale*, 1842 年，巴黎法文版；由杰林尼克译成德文，1844 年，莱比锡版)；H. 乔尔《索哈尔宗教哲学》(*Die Religionsphilosophie des Sohar*, 1849 年，莱比锡德文版)。另一方面，犹太哲学的主要著作的原文是用阿拉伯文写的，直到相当晚近的时期才译成希伯来文。

沙雅·伐约米(死于 942 年)的《论宗教和哲学》(*Concerning Religions and Philosophies*) 一书的目的是为犹太学说辩护，此书与最早的阿拉伯的亚里士多德主义有关系，并与具有自由思想的伊斯兰教神学家们（所谓的 Mutazilin①）有更加亲密的联系。在新柏拉图主义这条线上我们碰见**阿维塞布朗**(伊本·格毕罗耳，十一世纪一个西班牙犹太人)，他的《生命的源泉》的希伯来文译本和拉丁文译本现还存在。**摩西·迈蒙尼德** (1135—1204 年) 被认为是中世纪最重要的犹太哲学家。就他的教养和学说而言，他属于以阿维罗依为中心的阿拉伯科学阶段。他的主要论文《迷途者的指南》(*Guide to the Perplexed, Doctor Perplexorum*)用阿拉伯文和法文出版，附有芒克的评论(三卷集，巴黎，1856—1866 年)〔由弗来德、特雨布尔译成英文，伦敦版〕。与阿维罗依有更密切联系的是**杰尔逊尼库**(勒维·本·杰尔逊，1288—1344 年)。

犹太人，利用自己广泛的商务关系，出售和翻译东方哲学著作，因而是将东方哲学传进西方的最有贡献的人。特别是在十三世纪和十四世纪，他们在法国南方的学校成为这种影响深远的活动的媒介。

268　最后，基督教科学大约在 1200 年继承到的阿拉伯人和犹太人的文献中，有许多假名著作和无名著作，这些著作出现在新柏拉图主义的最后时期，有

① 伊斯兰教两大教派之一，名叫什叶派(Shiite)，创立于第八世纪。——译者

一部分也许还要更晚一点。其中主要的有：«亚里士多德神学» (*Theology of Aristotle*，由迪特利希译成阿拉伯文和德文，莱比锡，1882—1883 年)；还有«论原因书(论全善之实质)»，摘自普罗克洛的 στοιχείωσις θεολογική [«神学要旨»]的一篇选文，由 O. 巴登赫尔用阿拉伯文、拉丁文和德文出版(弗赖堡因布赖斯高，1882 年)。

然而从哲学的观点来看，与东方接触后头等重要的事是，巴黎科学现在不仅认识了整个**亚里士多德**逻辑，而且认识了亚里士多德哲学可能提供的实质知识的所有成分。这“新逻辑”将新鲜血液输进了濒临死亡的辩证法的血管中。当用理性来解释信仰所持的世界观的这个任务又重新受到猛烈的攻击，受到更成熟的思想技巧的攻击时，在那种形而上学-宗教体系中同时出现了几乎无法估计的、需要整理的知识资料。

对于提到如此高度的任务，中世纪思想表现出已经具有充分的准备。英诺森三世带来了教皇制度发展史上最光辉的时代，在其影响下中世纪思想解决了这个任务。新柏拉图-阿拉伯的亚里士多德主义在开始时看来只利用自己自然主义的结论鼓起辩证法的理性主义勇气达到胜利的自豪，但它却以令人惊羡的快速成功地屈膝于教会，为教会体系效劳。当然，这件事之所以成为可能只是由于在这种符合于教义学 (Glaubenslehre) 的、现今已完全系统化的哲学的发展中，奥古斯丁思想中的唯理智论因素和与新柏拉图主义同源的唯理智论因素占决定性优势的缘故。在这种情况下，并没有任何真正新的哲学原则作为动力以促进形成体系而进行的创造性活动，便完成了历史上所见到的规模最大的惊天动地的种种思想的协调和调整。这个体系的思想上的创始人是**博尔**

什帖特的阿尔伯特[1]。这个体系的结构全面严整，其文献的编纂整理，以及历史命名，都应归功于**阿奎那的托马斯**，而对此体系富有诗意的描述则体现在**但丁**的«神曲»中。

然而当希腊化科学和基督教信仰似乎完全统一于阿尔伯特-托马斯主义(Alberto-Thomismus)中的时候，它们之间的矛盾又立刻更激烈地爆发出来了。在阿拉伯学说的影响下，与唯实论的逻辑结论有关的**泛神论**从可能性变成更大范围的现实性；紧接托马斯之后，他的多米尼克教派同僚**艾克哈特**长老把经院哲学的唯理智论发展为**理念主义的神秘主义**的异端邪说。

因此可以理解，托马斯主义也遭遇到柏拉图-奥古斯丁思潮的抵抗，后者的确乐于扩充自然界知识(与以往一样)，乐于完善逻辑工具，但是它排除唯理智主义形而上学并更加起劲地发展奥古斯丁主义的相反因素。

这种思潮在**邓斯·司各脱**这个基督教的中世纪最敏锐、最深刻的思想家身上达到力量的高峰。邓斯·司各脱使包含在奥古斯丁体系中的意志哲学幼芽得到重要的初步的发展，从而从形而上学角度推动哲学思想路线的全面改变。从他开始，在希腊化哲学中早已开始融合在一起的宗教利益和科学利益又开始分离了。

中世纪最后一世纪的理智运动以一种极端有趣的逻辑推测(Kombination)最后达到**唯名论的复活**，而唯名论复活以更持续的力量导致上述同一结果。已经重新获得控制权、在各式各样的辩

[1] 英名：Albert of Bollstädt，又名 Albert the Great〔大阿尔伯特〕；拉丁名：Albertus Magnus〔大阿尔伯特〕；德名：Albert der Grosse〔大阿尔伯特〕；本名：Albert Graf von Bollstädt〔阿尔伯特·冯·博尔什帖特〕。——译者

论中扬扬得意的辩证法，在自己的逻辑教科书中，发挥了亚里士多德的公式主义。此事特别表现在语法方面；从而发展了一种理论，此理论将判断论和三段论与将概念（*termini*）当作客观存在的个别事物的主观符号的观点联系起来。这种**名称论**与阿拉伯-亚里士多德的认识论中的自然主义倾向在**奥卡姆的威廉**身上结合起来了；它们结合起来反对托马斯主义和司各脱主义都同样主张的所谓温和的**唯实论**。但**名称论**又与奥古斯丁的意志论结合起来成为强有力的个人主义，从研究发展史的经验心理学开始达到某种内在经验的唯心主义，用占领越来越多领域的自然研究达到在将来有丰硕成果的经验主义。就这样，在经院哲学表层下长出新思想的幼芽。

在这极端繁复纷纭的运动中，随处可见，人们枉然指望自己能创造出宗教形而上学的理论体系，到了后来，一个十分重要的人物，**库萨的尼古拉**[1]徒劳无益地力图将新的世俗科学的所有这些因素硬放回半经院主义半神秘主义的唯理智主义权威之下：正是根据他的体系，所有这些因素对将来起着更加强大的影响。

吸收亚里士多德哲学一事发生在纪元1150—1250年（这个问题主要参阅A.乔丹的作品，引于第234页）。自《工具篇》中从未被人知道的、更有价值的部分（*vetus—nova logica*[旧一新逻辑]）开始，继而到形而上学、物理学和伦理学书籍，每本书总附有阿拉伯释义的导言。教会慢慢地接受了这种**新逻辑**，虽然辩证法却因此而又被置于可取可舍之间；因为教会不久就确信了，借助于三段论法所引进的新方法对于阐述自己的学说是很有好处的。这种

① 英名：Nicolas of Cusa；拉丁名：Nicolaus Cusanus；德名：Nikolaus v. Kues。——译者

经院哲学的方法的本来意义如下：用作讨论基础的经文通过分类和阐述，被打散为许多命题，并附有问题和可能的答案；最后，为维护或反驳这些答案而提出的论据用一串三段论推理表达出来，最后导致这个问题的定案。

这种模式首先由**哈利斯的亚历山大**（死于纪元1245年）在他的《神学大全》（*Summa Universæ Theologiæ*）一书中使用，技巧精湛，内容丰富，线条清晰，结论准确，远远超过早期的总结主义者（Summists），甚至连后来也很难超过。

博韦的文森特（文森修斯·伯罗梵生希斯，大约死于纪元1265年），在他的《四倍照窥镜》（*Speculum Quadruplex*）一书中，对于实用百科全书中自然科学资料作出过类似的方法上的改进。约翰·菲当萨，被称为**圣波纳文都拉**（1221—1274年），为神秘主义的理论，特别为圣维克多学派的理论作过同样的工作。在圣波纳文都拉的著作中，《艺术归于神学》一书有特殊的典型意义。参阅K.沃纳《圣波纳文都拉的心理学和认识论》（*Die Psychologie und Erkenntnisslehre des B.* 维也纳，1876年，德文版）。

270 对于亚里士多德的《形而上学》和《物理学》，教会的态度更加踌躇不定，因为这些作品与阿维罗依主义① 有密切关系，并且因为通过阿维罗依从司各脱·厄里根纳以来没有完全被人忘却的新柏拉图神秘主义立刻发展为公开的**泛神论**。大约在纪元1200年出现了这种体系的捍卫者：**夏特勒附近贝那的阿玛尔里希**和**迪南的大卫**；关于他们的学说，我们只是从后来的作家（特别是阿尔伯特和托马斯）那里得知一些。在纪元1215年拉特兰宗教会议之后，阿玛尔里教派遭受火与剑的迫害，与这流传广泛的教派有联系的还有弗洛里斯的阿基姆的**"永恒福音"**。参阅J.N.施奈德论此事的文章（迪林根，1873年）。

对于阿维罗依主义的泛心论②（参阅第二十七节）的罪行判决开始也适用于亚里士多德。由于两个**托钵僧教派**（多米尼克教派和弗兰西斯教派）的功劳，才打破了这种联系，才使教会当权者转而承认逍遥学派体系。通过长期的、此起彼伏的斗争，他们终于取得成功，在巴黎大学设置两个亚里士多德

① 阿维罗依主义（Averroism）：为阿拉伯哲学家 Averroës 所创的学说，认为上帝分出各种较低的智力，如感觉、想象、记忆、推理等；这些智力也返归上帝。Averroës（1126—1198年）为亚里士多德学说的注释者。参阅本书第417页。——译者

② 泛心论（Pan-psychism，或译万有心灵论）：认为宇宙全体即使其中最小部分也有心，也有灵魂。——译者

哲学讲座，最后设置为院系(参阅考夫曼«大学史»［*Gesch. d. Univ.*］I. 275年起)。从1254年这次胜利之后，对亚里士多德的崇敬迅速上升，直到成为最高的哲学权威。在自然事物方面，他被誉为基督的前身，正如在恩赐方面施洗约翰被誉为基督的前身一样。从此以后，基督教科学(象阿维罗依)崇奉他为科学真理的化身，并崇奉到如此程度，以至在后来的文献中引证他时常常只说"哲学家"。

多米尼克教派的理论直到现在一直是天主教的官方理论，它是由阿尔伯特和托马斯创立的。

博尔什帖特的阿尔伯特(圣亚伯特·马格鲁)，1193年生于斯瓦比亚地区的洛因根，在帕多瓦和波洛尼亚学习，在科隆和巴黎任教，曾任雷根斯堡的主教，1280年死于科隆。他的著作大部分是对亚里士多德著作的释义和评注；除«纲要»一书外，他的植物学特别有独立的价值(«论植物»，七卷，梅尔和耶生编订，1867年，柏林 拉丁文版)。参阅：J. 西格哈尔«圣亚伯特·马格鲁的生平和科学»(*Al. Mag. sein Leben und seine Wissenschcft*，雷根斯堡，1857年，德文版)；V. 赫尔特林«圣亚伯特·马格鲁与其同时代的科学»(*Al. Mag. und die Wissenschft seiner Zeit*，载于1874年«历史-政治周刊»)；J. 巴哈«圣亚伯特·马格鲁»(*Al. Mag.*，维也纳，1888年，德文版)。

阿奎那的托马斯，纪元1225年或1227年生于意大利南部的洛卡西卡，开始在自古以研究自然科学驰名的蒙特卡西诺修道院，后来在那不勒斯、科隆和巴黎等大学学习。此后，他轮流在这些大学讲课，也在罗马和波隆尼亚大学讲课；于纪元1274年死在特拉契纳附近的一个寺院里。除短篇论文外，他的著作包括对亚里士多德著作的注释，对彼得·隆巴德«箴言四书»的注释，除这些外，主要的还有«神学大全»和论文«异教徒驳议辑要»(«反异教大全»)。论文«治国论»只有一部分是他写的。关于他的文献非常丰富，可以指名的有：Ch. 乔丹«圣托马斯哲学»(*La Philosophie de St. Th.*，巴黎，1858年，法文版)；Z. 冈萨雷斯«阿奎那的托马斯的哲学研究»(*Studien über die Philos. des. hl. Th. v. A.*，由诺尔蒂从西班牙文译成德文，1885年，雷根斯堡)；R. 奥伊肯«阿奎那的托马斯的哲学与新时代文化»(*Die Philos. d. Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit*，哈雷，1886年，德文版)；A. 弗罗沙玛«阿奎那的托马斯的哲学»(莱比锡，1889年，德文版)。

但丁·阿里格里在哲学上的重要性，在他的著作的编辑人中菲拉勒塞斯

在对于«神曲»的译文的评注中认识得最清楚。除了他的世界闻名的伟大诗作外，从哲学上来考虑，论文«论君主制»不应为人忘却。参阅 A. F. 奥赞那姆«但丁与十三世纪天主教哲学»(*D. et la Philosophie Catholique au 13me Siècle*, 巴黎，1845年，法文版)；G.鲍尔«鲍依修斯与但丁»(*Boëthius und Dante*, 莱比锡；1873年，德文版)。

271 对于其他托马斯主义者(他们的人数很多)的兴趣只是文学-历史学科方面的。

属于多米尼克教派的还有**德国神秘主义**之父**艾克哈特**长老，托马斯的一位更年轻的同代人。他出生于十三世纪中叶，很可能在萨克森；大约在纪元1300年，他是巴黎的哲学教授，然后成为多米尼克教派萨克森教团管区长，在科隆和施特拉斯堡住过一段时期；纪元1329年在对于他的学说的正统性进行令人烦恼的争论中，他死去了。现存著作(由 F. 法伊弗编纂，II，莱比锡，1857年)主要是讲道、宗教论文和格言警语。参阅：乌尔曼«宗教改革前的宗教改革者»(*Reformatoren vor der Reformation*, 卷二，汉堡，1842年，德文版)；W. 普雷格«中世纪德国神秘主义史»(*Gesch., d. deutschen Mystik, im Mittelalter*, 莱比锡，1825年，1881年，德文版)；还有 S.丹尼非的各种不同版本的著作和论文。专门评论艾克哈特的有：J. 巴赫«德国思辨哲学之父**艾克哈特长老**»(*M. E. der Vater der deutschen Speculation*, 维也纳，1864年，德文版)；A. 拉森«神秘主义者艾克哈特长老»(*M. E. der Mystiker*, 柏林，1868年，德文版)。

德国神秘主义进一步发展，分成两个异教宗派——宣教团①和巴塞尔的"神友"(Friends of God)教派。关于前者，德国神秘主义导致与阿维罗依主义泛神论的最根本的联系。在施特拉斯堡的约翰·**陶勒**(纪元1300—1361年)那里，德国神秘主义采取了通俗的说教形式；在康士坦斯的海因里希·**苏索**(纪元1300—1365年)那里，它又采取了诗歌的形式。当异端邪说减弱的时候德国神秘主义的理论学说仍保持在«德国神学»("*Deutschen Theologie*")一书中(纪元1516年首先由路德编辑)。

奥古斯丁-柏拉图主义与阿拉伯人的值得怀疑的亚里士多德主义相对立，其主要拥护者有：——

① 宣教团(Beghards)：从十二世纪以来，此派成员在德国、荷兰等地身着灰色粗衣在市中读圣经以劝世。——译者

来自奥里亚克的**奥弗涅的威廉**，巴黎的教师和主教。纪元1249年他死于巴黎，是《论共相》一书的作者。K. 沃纳整理过他的作品，《奥弗涅的威廉的哲学》(*Die Philosophie des W. v. A.*,1873年，维也纳，德文版)。

根特的亨利(亨利古斯·冈达芬希斯，1218—1293年)是反对托马斯主义的意志第一论的英勇捍卫者；除了一部神学简明手册外，他还写了《普通问题纲要》，主要的是《神学论题》。参阅K. 沃纳《十三世纪基督教柏拉图主义代表人物根特的亨利》(*H. v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13 Jahrhundert*,1878年，维也纳，德文版)。米德尔顿的理查(理查·得·米底阿非亚，死于1300年)和辛辣作品《纠正托马斯兄弟》的作者马雷的威廉也可在此提一提。在以后几世纪，正统的**奥古斯丁神学**与托马斯主义和司各脱主义并存。科隆纳的艾吉迪厄斯被公认为是此派领袖（艾吉迪厄斯·罗曼诺，1247—1316年)。参阅K. 沃纳《中世纪后期经院哲学》(*Schol. d. spät. M.-A.*, 卷三)。

对托马斯主义最激烈的反对产生于弗兰西斯教派。**罗吉尔·培根**的思想在各方面都是果实累累，鼓舞人心，但无论哪一方面，都无定形。纪元1214年他出生于伊尔捷斯特附近，在牛津、巴黎受教育，由于他顽强地从事自然研究活动和坚持自己的理论曾多次受到迫害。他曾一度受到教皇克里门四世的保护，于纪元1292年后不久去世。他的理论体现在《大著作》(布利奇斯编辑，1897年，伦敦版)一书中，而他的《小著作》(布鲁尔编辑，1859年，伦敦版）则采取摘要的形式。参阅：E. 查理士《罗吉尔·培根的生平、著作和思想》(*R. B., sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, 1861年，巴黎，法文版)；还有K. 沃纳论他的心理学、认识论和物理学的两篇论文(1879年，维也纳版)。

基督教中世纪最重要的思想家是**约翰·邓斯·司各脱**。他的家乡（爱尔兰或诺森伯兰)和生年（大约纪元1270年）尚不能准确知道。开始他是牛津的学生和老师，后来在巴黎获得崇高声誉，纪元1304年后他在巴黎很活跃。纪元1308年他迁到科隆，在他到达该地后不久便去世了——去世得太早了。他自己的教派给他编纂的作品的版本（十二卷集，1639年，里昂版）272 除他真正的著作外，还包括许多不真实的或者被人篡改过的作品，特别是还有他的辩论和演讲的抄本。属于后者的就是所谓的《巴黎论著》，它构成对隆巴德的《箴言》的评注。《问题论丛》的来源与此相同。最早对隆巴德的评注《牛津论著》是出自他本人的手笔。除此之外，还有他对亚里士多德著作

的评注和一些更短的论文。沃纳和施提克对他的学说有所阐述。但没有一篇与他的重要性相适应的详尽的专论。

在他的信徒中最著名的是**梅罗的弗兰西斯**，死于纪元1325年。在第十四世纪初期，托马斯主义者与司各脱主义者之间的争论非常激烈，并因此带来不少中间理论。但是很快两派又不得不联合起来抵抗唯名论的攻击。

在后期经院哲学的逻辑课本中，最有影响的是**彼得·伊斯帕努斯**写的教科书。他在纪元1277年去世时是教皇约翰二十一世。他的«逻辑简述»是迈克尔·塞罗士（十一世纪）写的一本拜占庭-希腊教科书 Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην〔«亚里士多德逻辑知识概述»〕的译本。仿照后篇论文的程式（γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός），他在拉丁文译本中介绍了著名的、能帮助记忆的表示三段论式的名称（*Barbara, celarent*, 等等①）。按照唯名论的方向从修词-语法逻辑发展而来的名称论作为"现代逻辑"与唯实论的"古代逻辑"相对立；在后者的名称下既包括司各脱主义者也包括托马斯主义者。

在**唯名论**复活中，我们发现圣波尔采因的**威廉·杜兰德**（纪元1332年去世时是莫城的主教）和**彼得·奥勒欧利**(纪元1321年死于巴黎)，前者来自托马斯主义，后者出自司各脱主义。比他们重要得多的是**奥卡姆的威廉**，——第二段时期的阿伯拉尔。由于他对现实的广阔、锐敏的眼光，由于他追求改革的大胆的、不屈不挠的热忱，他将新科学赖以从经院哲学中产生的一切因素溶化于自身。他出生于萨里地区的一个村庄里，在邓斯·司各脱门下受教育，曾任巴黎大学教授，积极参加当时教皇与王权的斗争，联合菲利普四世②和巴伐利亚的刘易斯反对教皇统治«关于神职界和部队之间对于教权与王权之争论»和«防御所»旨在反对教皇约翰二十二世，纪元1347年死于慕尼黑。他没有全集版本，但最重要的有：«逻辑大全»，«古代艺术敷陈»，«辩论集七篇»，«神学百谈»，还有一篇对彼得·隆巴德的评论。参阅：W. A. 施赖伯«巴伐利亚的刘易斯统治下的政治宗教理论»(1858年，兰茨胡特，德文版)；C. 普

① 以拉丁文术语中三个元音字母代表三段论式中的命题名称，如 Barbara 代表第一格第一式 AAA，Celarent 代表第一格第二式 EAE。——译者

② 菲利普四世(1268年—1314年)世称 Philip the Fair，法国国王，在位期间1285年至1314年。——译者

朗特《十三、十四世纪共相争论》(1874年，慕尼黑学院会议报告)。迄今仍没有一个有才能的传记作家为他写传记。

在十四世纪拥护名称主义的唯名论者中通常提到的有约翰·**布里当**，他是巴黎大学校长，也是维也纳大学奠基人之一；还有**因汉的马西利乌斯**，他是海德尔堡大学最早的教师之一。**皮埃尔·德·阿伊**(彼得鲁·德·阿伊阿科，1350—1425年)和约翰·**格尔逊**(沙里埃，1363—1429年)两人身上可以找到神秘主义理论与唯名论对于形而上学的否定的融合。

273

加泰罗尼亚的雷蒙德·卢路斯(1235—1315年)站在辩护教义、传播教义的立场，企图纯理性地阐述基督教教义。他之所以闻名主要是由于他很不寻常地发现了"伟大技艺"，即发现了一种机械装置，这种机械装置通过基本概念的组合就可将一切可能的知识表达出来。此理论的摘录可在 J.E. 厄尔德曼《哲学史》(由霍夫译成英文) I.§206 中找到。十五世纪西班牙医生**萨崩德的雷蒙德**，又重复了雷蒙德·卢路斯的事业，他在图卢兹教书，他的名望来自他的著作《自然神学(或创成论)》，关于他的评论，参阅：马茨克(布雷斯劳，1846年)；M. 赫特勒(奥格斯堡，1851年)。

库萨的尼古拉(尼古拉·克里普弗斯，1401年出生于特里尔附近库耶斯〔库萨〕地方，1464年去世时是布里克森的红衣主教兼主教)的哲学提供了对于中世纪理性活动有趣的全面的认识。他的主要论文的题目是《论有学问的无知》(连同他的其它最主要的著作由 F.A. 沙尔普弗用德文编辑成册，弗赖堡因布赖斯高，1862年)。参阅：R. 福尔肯伯克《库萨的尼古拉的哲学提要》(*Grundzüge der Philos. des N. v. C.*, 1880年，布雷斯劳，德文版)。

第二十五节　自然域和神域

我们或多或少清楚地发觉在中世纪后期所有哲学家中始终存在着一种强烈的双重传统的感觉，这种感觉形成他们的思想的前提。在早期，所有知识和思想好象在宗教形而上学体系内主动地自己安排调整；而现在，在这种体系旁边还出现一种强有力的、组

织精细的、前后一贯的思想体系；当时的时代厌于空洞的辩证法，渴望有真实的内容，自然就很容易接受这种思想体系。在这两种互相控制、互相渗透的体系之间的多种关系决定了中世纪最后几个世纪的科学性质。总的发展过程是：这些敌对体系，从突然出现矛盾开始，力图走向协调和和解，但在似乎达到目的之后，终于变本加厉，分道扬镳。这种事物发展过程是必然的；从不同科学相互关系的观点看来是如此，从事物最终关系的观点看来也同样是如此。在两条路线中，企图综合的话，随之而来的则是更加深刻的分离。

过去西方宗教思想最高的问题是如何理解神的恩赐活动，现在西方宗教思想面对着东方哲学，——其中，旧的希腊哲学对于自然知识的倾向终于取得形而上学的最高权力：在这里，吸收和继承的过程又一次从结论开始，又逐步回复到前提。

1．因此，最初接受阿拉伯科学的形式是**阿维罗依主义**。但是，在这里，科学以极其明确的方式与传统宗教划清界限。此事之发生不仅表现在对于东方哲学运动所遭受的打击进行抵抗，而且更加表现在**十字军**东征时期通过三个一神论宗教的频繁接触而经历的伟大的思想革命的结果。这些宗教在历史现实中斗争得愈激烈，从理论观点看来，它们对立的锋芒也就愈被磨光。那些经历过274 这场宗教斗争的有思想的观察者不可能拒绝这种欲望——要在那些分歧后面寻求共同因素，要在战场上面建立世界宗教[①]的概念。要想达到这个目的，必须抛弃所有特殊的历史启示的形式，必须走

① 有高度文化修养的德国霍亨斯陶芬王朝腓特烈二世（Hohenstaufen Friedrich II，1215—1250年为德国国王，1220—1250年为神圣罗马帝国皇帝，1197—1250年为西西里王。——译者）在西西里的宫廷是这种思想方式的主要场所，总的说来，是东西方思想交流的总汇之枢。

普遍有效的科学知识的道路。因此，凭借新柏拉图主义者的“回忆”，便回复到基于科学之上的世界宗教的思想上来，而道德律则形成这种共同信念的基本内容。正如阿伯拉尔以他自己的方式得到这种结论一样，后来罗吉尔·培根在阿拉伯人的影响下，也认定道德是世界宗教的内容。

然而这种科学的自然宗教却被阿拉伯人愈来愈多地打上神秘教教义独有的品格的烙印。宗教文件中言语-历史意义与精神上永恒意义①之间的区别，起源于斐洛，在整个基督教教父思想中很流行(参阅第十八节，2)，这种区别在这里变成这样的理论：正统宗教是人民大众必不可少的需要，而科学家却在宗教背后寻求真理，只有在那里才能找到真理，——关于这个理论，阿维罗依和迈蒙尼德的意见完全一致，这个理论完全与阿拉伯科学的社会关系一致。阿拉伯科学总是在狭窄而封闭的圈子里活动，外在世界的发展从来得不到人民大众真正的反应或同情；然而阿维罗依公开地奉亚里士多德为这种人类最崇高、最普遍的世界宗教的奠基人。

与这种思想一致的是，阿布巴塞尔让他的“自然人”(在与世隔绝的情况下终于在哲学上认识了上帝)最后又与真实的人类接触，从而让他发现他曾用抽象思维清清楚楚认识到的东西在这里却让人看见披上了形象化的外衣，他发现他认为是理性要求显而易见的东西在这里却用大量的报酬和惩罚硬逼出来。对此，“自然人”

① 弗洛里斯的乔基姆的“永恒福音”代表这种意见，它在阿维罗依主义的阿玛尔里教派中广泛传播，在整个基督教教义范围内完成了一切事物由外向内的转化，把一切历史的东西都转化为永恒有效的东西；欧利根的“圣灵福音”(参阅第十八节，2)被确认为在此已获得实现。“精神”时代已经开始了。参阅施奈德(迪林根，1874年)。

最后得出经验：即使在具有高度文明的民族中[1]，自然宗教的纯粹教义在大多数场合遭遇到的只是误解和不利。这位自然人便和他的一位故友回到与世隔绝的世界中去。

如果现在承认，**自然宗教**和**天启宗教**从根本上说，具有同样内容，那么仍然得出结论：它们至少在表现共同真理的方式上必须是不同的——表现哲学宗教的概念不为信教者所理解，而信教者形275 象化的观念又不被哲学家认为是完全的真理。因此，如果所谓神学我们理解为按照科学的形式规律，即按照亚里士多德逻辑处理和捍卫的对于正统宗教理论的阐述（宗教和神学的关系所采取的这种形式西方与东方相同），那么，结论是：有些东西从神学上看来可能是真实的，但从哲学上看来却不是真实的，反过来也是一样。这样，就解释了神学上和哲学上的**双重真理论**[2]，此论贯穿于整个中世纪后期，虽然我们还不可能准确地确定这个公式出自何人之手[3]。此论恰如其分地表现了中世纪两种权威（希腊化科学和宗教传统）的对抗所必然引起的精神状态。在后来一段时期，此论往往用以保护科学理论不受宗教的迫害；即使在这些情况下，它也一般地忠实地表现了当代最重要人物身陷其中的内部分裂。

2．信奉基督教各民族的科学接受了这种对立。这种双重真理论被大胆的辩证学家如图尔内的西蒙或布雷西亚的约翰公开地

---

① 参阅波科克的版本第 192 页起。

② 参阅 M. Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit*〔麦瓦尔德《双重真理论》〕（柏林，1871 年）。

③ 同样不可能准确地确定下述流传广阔的公式的来源，这个公式把三大正统宗教的创始人叫作人类的三个“骗子”。正如所有启蒙运动违反历史潮流一样，当时的哲学反对派，只凭经验的兴趣来解释那些在比较批判面前站不住脚的神话虚构的东西。

宣扬，并因此而更加严厉地被教会当局所谴责；与此同时，头等思想家们不可能逃避这样一个事实：哲学，既然是在亚里士多德和阿拉伯人影响下发展起来的，过去是，现在也必定仍然是在本性上不同于特定的、与众不同的基督教教义。阿尔伯特带着充分意识到这种对立的心情进行他伟大的工作。他认识到，他发现客观存在的**自然宗教与天启宗教之间的分歧**不可能再置之不顾，哲学与宗教不可能等同，但是他希望用尽全力使这种分歧不致形成矛盾。一方面他放弃了使神学"奥秘"、圣三位一体理论和耶稣降世理论合理化的工作，另一方面他站在基督教教义的立场上纠正了"哲学家"在这样一些重大问题（如宇宙的永恒性或短暂性等问题）上的学说。他力图证明：在哲学中用"自然之光"(*lumine naturali*)认识到的所有东西在神学中也是有效的，但是人类灵魂能够完全认识的只有它自己本身内部具有的原则；因此，在这样一些问题上，例如哲学知识不能得到最后有效的结论而老伫留在各种可能性的矛盾面前，在此时天启就提出决断，——这个观点主要的是阿尔伯特仿效迈蒙尼德的结论。正因为信仰是不可能用任何天赋洞见来证明或树立的，所以它才值得称赞。启示高于理性但不与理性矛盾。

这种调和自然神学与天启神学之间的矛盾的观点从根本上说是**托马斯**所采取的观点，虽然他力图尽可能更多地限制取自哲学归入信仰的知识范围。并且，按照他的体系的基本观点，他将这种关系理解为发展过程中不同阶段之间的关系，并与此相对应在哲学知识中认识到人类具有天赋才能的可能性，这种可能性只有通过在天启中对神的积极皈依才能充分地完全地实现。 276

因此注意到下述事实是很重要的：恰恰在这一最重要的问题

上，经院哲学绝不认为哲学和神学是同一的东西，或者绝不认为哲学的任务象以往常常被人表述的那样是对教义永无休止的理解。这种概念属于中世纪科学的初期，比如属于安瑟伦；这种概念在经院哲学进入衰败时期偶尔也可发现。例如，雷蒙德·卢路斯设计他的“伟大技艺”[①] 时他的基本意思是：这种技艺使系统地阐述一切真理成为可能，因而适合于说服所有对于基督教真理的“怀疑论者”。因此，后来萨崩德的雷蒙德要想借助卢路斯的技艺证明：如果上帝用《圣经》(*liber scriptus*) 和大自然 (*liber vivus*) 双重方式显示自己，那么，一个是神学的基础，另一个是哲学的基础，这两种启示的内容显然必定是相同的东西。但是在经院哲学的正统时期，这种自然宗教与天启宗教之间的区别总是铭刻在人们心中，只要界限越划得清楚，教会便越有必要防范自己的理论与“自然神学”混在一起。

3. 因此出现了教会的非常忠实的儿子，他们又扩大了哲学与神学之间的裂痕，裂痕最终扩大到如此之大，以至不可跨越。他们的领头人就是**邓斯·司各脱**。他教导说，神学只应被认为、只应被当作实践学科，而哲学是纯理论的学科。因此，对他和他的理论的继承人说来，这两者之间的关系不是相互补充的关系，而是相互分离的关系。在天启与理论知识这两种对立的领域之间，自然神

---

① 这个与众不同的，但在许多方面有趣因而往往被人利用的发现。基于一系列同心圆，每一个圆圈带上一组概念，分成一些圆形区域。通过这些圆圈的转换，就产生了概念的各种组合，问题出来了，答案也出来了。这样，有一系统 A(Dei)包括整个神学，还有一系统 Animæ (气，灵魂)包括心理学等等。记忆术的尝试，如发明世界语，或者发明表示哲学概念的一套符号，都往往附属于这个 *ars combinatoria*(组合术)。在代数上用字母运算也与这些成就有关。

学缩进极端贫瘠的领地里。自然界知识不可能接近的神学的神秘 277
范围日益扩大。在邓斯·司各脱那里，被创造世界在时间上的开端以及灵魂不朽都属于这个范围。奥卡姆甚至否认理性神学证明上帝存在时惯常使用的论据的说服力。

这种批评基本上出于这样的目的：想保证信仰的正当权利；这种态度是完全真诚的。理性知识，虽然与感官知觉紧紧联结在一起，但与重新变得明显而尖锐的形而上学二元论（见下面本章本节，5）联系起来，似乎无力探索超自然界的奥妙。这样，格尔逊之流就将他们神秘的理论准确地建立在唯名论上。哲学与神学的区分是必要的；知识与信仰之间的矛盾是不可避免的。天启的根源在于恩赐，并以神的恩赐领域为其内容；理性知识是认知的理智与知觉对象之间的相互作用的自然过程。因此，虽然唯名论费劲地避免了经院哲学的方法，但却很迟才达到目的，它必然的终结是，视自然界为科学的唯一对象。总之，哲学自视为**世俗科学**，与作为**神性科学**的神学相对立。

所以，邓斯·司各脱和奥卡姆利用了表面与“双重真理”完全协调的语言。他们所下的界限的定义旨在表明：有关信仰的事物，辩证法无权干预。但不可避免的结局是：在别人看来，这种分离会导致相反的结果，并回复到“双重真理”这种论断的原始涵义。它变成了“世俗哲学”的自由通行证。人们研究辩证法可以作出最大胆的论断，只要加上一句，那是根据理性（*secundum rationem*），便可避免触怒（教会），但是如果根据信仰（*secundum fidem*）便必然得出相反的结论。此事发生得如此频繁，以至托马斯主义者和卢路斯主义者起劲攻击之。的确，对于许多人说来，他们利用这个原

则，我们不能怀疑这是他们真正的原意；但是同样确实可靠的是，对于另外一些人说来，他们完全明白自己的手法，他们发现，在这种限制的掩盖下要想发表内在精神与信仰违背的哲学理论，那是唯一的方便的借口。无论如何，这符合于十五世纪末在帕多瓦很活跃的阿维罗依主义学派的情况。

4. 与神学和哲学之间的关系的这种变化过程相平行、并与之最紧密相联的是，**形而上学心理学**的类似的发展。两者对于超感世界与感性世界之间的基本关系都是相同的。在这里也是一样，以二元论开始，后来又以二元论告终。这种二元论在第一段时期之末，由圣维克多学派发展到特别尖锐的程度。在这种神秘主义里，肉体与灵魂之间的最后联系割断了，协调不可能了。精神世界和物质世界分裂成宇宙现实的各自独立的领域。

然而，亚里士多德主义完成了克服体现在奥古斯丁身上的（正如从前体现在柏拉图身上的）两个世界的理论的历史使命；在**托马斯主义的心理学**中，**发展**的概念和现象分段结构的概念是用以克服这种分离的。如果说过去圣维克多的雨果通过人的本性在被创造的世界里划了一条分界线，强调合在一起的两种实体之间决不可能作任何比较，那么现在人类灵魂必须理解为两个世界之间的纽带，这两个世界通过此纽带的媒介，在万物发展的过程中有机地相互作用。

278

托马斯通过极端细致地改变亚里士多德的形式论以及形式与质料的关系，而获得这种成就。物质世界和精神世界被描绘为：在精神世界里，纯形式（*formæ Separatæ*；或称存在的形式）作为主动的理智是现实的或实际的，与物质无任何关系；而在物质世界

里，形式只有与物质（内在的形式）结合才能自我实现。人类灵魂，作为最低的纯理智，是一种纯形式（灵魂不朽即基于此）；同时作为肉体的“隐德来希”（entelechy），人类灵魂又是在物质中自我实现的最高形式。人类灵魂本性的这两个方面在自身中结合起来成为实体的统一，这种实体的统一既是存在的唯一形式，又是内在的唯一形式①。以这种方式，个别事物的系列从物质存在的最低形式开始，经过植物、动物，**通过人类灵魂**，毫不间断地继续前进，进入纯理智的世界——天使的世界②，最后达到绝对形式——神。在托马斯主义里两个世界之间的裂缝就用这种形而上学心理学的中心地位来弥合。

5．但是对于下一段时期说来，这个裂缝好象只用橡皮膏粘贴起来的；本质如此不同的性质如肉体的“隐德来希”和纯理智的存在物结合在一起，这个负担超过了单一实体可能承受的重量。因此，**邓斯·司各脱**（他的形而上学很自然地在亚里士多德术语圈子里活动）在理智灵魂（他又把此灵魂叫作肉体的“本质形式”）与肉体之间引荐一种（内在的）*forma corporeitatis*〔有形体的形式〕；这样一来，奥古斯丁学派和维克多学派在自觉的本质与生理的生命力之间造成的分离又重新树立起来了。

奥卡姆不仅将这种区分变为自己的，而且被迫插入另一种分级，将自觉的灵魂分解为理智的部分和感性的部分，并赋予这种区别以现实的意义。他似乎认为，意识的感性活动与理性本性不可

① 在这里，在概念上集中了人类中心主义的世界观，这一点甚至托马斯主义也没有克服。

② 托马斯在物质世界里仿照亚里士多德构造他的形式等级；在精神世界里则仿照法官狄奥尼修构造他的形式等级。

能有什么联系，理性的天职是静观精神世界，正如身体的外形和运动与理性本性没有多少联系一样。这样一来，对他说来，灵魂被分解为许多个别的官能，要决定它们之间的关系便碰到巨大困难，特别关于它们在空间的内部关系。

279 6. 这件事的实质在于：意识世界和有形体世界又完全分离了。这一点特别表现在奥卡姆的认识论中，他的认识论从这些前提出发，一直发展到具有非常重大意义的创新。

在托马斯和邓斯·司各脱这两位"唯实论者"的"可理解的种"（"*species intelligibiles*"）的理论中，他们虽有差异，但都同样追随旧的希腊观点，认为在认识过程中，凭借灵魂与外在对象之间的合作，外在对象的摹本便产生了，此摹本便被灵魂看见和认识了。奥卡姆将这些"可理解的种"当作外部现实的无用的重复①而抹掉了；这种外部现实只要它是认识的对象便又一次被放进（心理的现实之中）了。但是，这样一来，**对他说来感性知识就失去了作为（与对象相对比的）摹本的特性**。一个概念（*conceptus*, *intellectio rei*）就其本身来说是灵魂的一种状态或行为（*passio—intentio animæ*），并在灵魂里形成与外物相对应的符号（*signum*）。但是这种内部结构是与外部现实性质不同的东西，对外部现实说来，内部结构只是符号。只在下述这种情况下我们才能谈到"相似"，即：内部现实性（**客观存在＝意识内容**）和外部现实性（**主观存在**＝现在意义上的"客观的"②现实）必然互相关联，也可说，在这两种庞杂的领域里

---

① 根据他的方法论原则：*entia Præter necessitatem non esse multiplicanda*〔不要不必要地增加实体或基质〕。

② 因此，"客观"和"主观"这两个术语在中世纪具有的意义与现在这两个术语的用法刚好相反。

形成对应点。

这样，在名称主义者中，心理学和认识论的**唯心主义**开始从心灵与身体的二元性中发展起来：意识世界不同于事物世界。在意识世界里发现的东西不是摹本，而是与之对应的外界某物的符号。事物不同于我们关于该事物的观念。

7．最后，奥古斯丁的二元性赤裸裸地出现在他的**历史概念**中。神域与鬼域，教会与世俗政权，在这里，顽固地相互对立。自奥古斯丁时代以来，这个理论所反映的历史条件已经完全变了。截至此时为止，中世纪不仅缺乏可用以改正这种理论的历史概念，而且以如此片面的神学和辩证方法去利用科学思想，以至伦理问题和社会问题比物理问题更远地离开了哲学家们的视野。然而与此同时，历史上出现规模如此巨大的运动，科学也必然要占据相应的位置。如果说，在第二段时期科学以完全无愧于其对象的伟大的方式做到了这一步，那么它之所以取得这种力量又应归功于亚里 280 士多德体系；亚里士多德体系将这些方法交到科学的手中——即在思想中掌握政治生活和历史生活之间的广泛关联，在科学的形而上学中调整发展系列的形式，从而将科学所体验到的重大内容放入概念之中。的确，在这条阿拉伯评注家尚未走过的道路上存在着中世纪哲学[1]最光辉的成就。由于阿尔伯特更多的兴趣放在物理学上，因此主要的荣誉应归于**托马斯**。

托马斯不象奥古斯丁将世俗政权当作犯罪下凡[2]的结果，而

① 参阅 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*〔狄尔泰《精神科学概论》〕, I. 第418至419页。

② 德文原文是 Sündenfall，指亚当与夏娃受引诱犯罪下凡的故事。——译者

将世俗政权当作世俗生活不可缺少的组成部分。因此，按照他的观点，法律或权利也出自神性，而且一定要按照这种观点来考虑。在人类种种机构之上存在着自然律(*lex naturalis*)，道德和社会生活即基于此自然律。但是，正如语言、个人对帮助的需要，以及社交本能所证明的，人就其本性来说是注定要过政治生活的。按照亚里士多德的教导，国家的目的是实现德行，从此目的出发，应发挥国家的一切特征(按哲学规律——**天然权利或自然律**)。然而(在此新思想开始了)，国家应培育的那种国民道德并未尽够人类的使命。在这里，人只作为尘世的动物实现了自己的目的；他还有更高的使命，那就是灵魂的拯救，在基督教会社里**恩赐**给予人灵魂的拯救。但是由于高级总是通过低级实现自己，低级为高级而存在，所以政治社团必须是上帝天国这个高级社团的预备。因此，国家从属于教会，如同手段从属于目的，预备从属于整体一样。尘世生活的社团是为天国生活的社团而培训的学校—— PRÆAMBULA GRATIÆ。

除了希腊哲学创造出的**自然目的论**以外，教父学提出了**历史目的论**(参阅第二十一节，6)，但是这两者一直没有联系。托马斯提出的国家论在一个思想体系中将这一个附属于另一个之下，从而完成了从未尝试过的古代世界观和基督教世界观最深刻、最广泛的结合。

因此，托马斯主义形而上学的建筑物上就盖上了这块压顶石。通过从自然社会到恩赐社会的过渡，人完成了他在宇宙中的地位所指派给他的使命，但是他不是作为个人而只是在种族中完成这一使命的。古代的国家思想在基督教中复活了。但是这个国家本身

不再是目的，它是实现神的宇宙计划最好的手段。*Gratia naturam non tollit sed perficit*〔恩赐不夺走人性而完成人性〕.

8．但是即使这最高级的综合也不能维持多久。既在政治生活中，又在理论中，教会与国家的关系呈现出非常不协调的形式。在**但丁**那里，从属关系已被换成合作关系。这位诗人同这位形而上学家（托马斯）有着共同的思想——因为人注定的目的只有在种族中才能达到，因此这就使政治组织的完全统一成为必要的了。两人都需求**世界国家**，**“君主政体”**，并在**帝国**中看见此原理之实现。但是这位伟大的保皇党人①不能象这位多米尼克教派的修道士②那样能作理论性的思考；后者将**世俗王权**的位置摆在**教权**之下，而前者将两者当作同等权力彼此对立。上帝给人安排**同量的**人间幸福和天国幸福：国家通过自然的哲学知识将人引向人间幸福，教会通过启示将人引向天国幸福。通过这种同等并列的关系，文艺复兴所特有的人间欢乐与世俗国家所感觉到的强大力量一样胜利地爆发出来了。 281

沿着这条路线继续发展下去。当托马斯设计的、分阶段的现实次序在人性中被割断时，精神权力与世俗政权也就分离了，正如精神世界与物质世界分离了一样；这个理论提供了一种将**教权**驱逐到超世的内在性质中去，而将**王权**置于感官世界唯一的控制中的便利的手段。这正是奥卡姆的观点，他在他的《辩论篇》中关于教皇权力与世俗政权之争这个问题上，站在后者的立场上。然而按

① 原文 Ghibelline，或译吉柏林党人，中古时代意大利的一个贵族政治党派的成员，忠于德国皇帝，反抗教皇党人。此处指但丁。——译者

② 此处指托马斯。——译者

照他的假说，也不再有可能将国家的理论建筑在整个人类为了实现一个目标而团结在一起的现实主义的思想上。这位唯名论者只将有意志的个人当作社会生活和历史生活的实质的背景。他将国家和社会当作利害关系（*bonum commune*〔公共福利〕）的产物。在理论中，正如在生活中，**个人主义**占上风①。

第二十六节　意志优先或理智优先

W.卡尔《奥古斯丁、邓斯·司各脱和笛卡儿的关于意志优先的理论》(*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, 施特拉斯堡，1886年，德文版)。

与这些一般问题联系得最紧密的是一个特殊的心理学问题。在这整段时期内都在热烈地讨论这个问题，在当时各个派别之间对此问题的分歧点我们可以在一个更小的范围内来认识，但聚集的光度也就更大了。这个问题就是：在灵魂的种种能力中，更崇高的地位属于意志还是属于理智(*utra potentia nobilior*)。在这段时期的文献里这个问题占据了非常广阔的范围，其目的是力图将围绕此问题而发展的心理学矛盾当作这整段时期的主导动力。但是282 这个发展过程非常清楚地表明了：真正推动力隐藏在宗教的形而上学中；这段时期的哲学理论的特色是系统化概念的严密性，此严密性足以说明：对于各个不同思想家说来个人问题的立场可能表

① 奥卡姆关于世俗政权和法律的这种理论被他的朋友帕多瓦的马西利乌斯推导出国家万能的极端结论；马西利乌斯的论文《和平的保卫者》(1346年)用严厉的笔锋贯彻了这种企图：将国家的理论建筑在利用伊壁鸠鲁的国家契约说(参阅第十四节，6)的功利主义和唯名主义的基础上。

现为各自的独特性。无论如何，仍然具有典型意义的是，这个问题是发自内部世界的疑问。

在这个问题上，传统的两个主要体系，奥古斯丁主义和亚里士多德主义，意见不同；但是它们之间的关系在这里决不是公开的对立。一般说来，对于奥古斯丁主义来说，对这个问题的提法不当。因为在这个体系中，人格的独特性被强调得如此强烈，人格活动各方面的相互关系被突出得如此频繁，以至在它们各部分之间确实不可能严格地分出等级关系。但是在另一方面，特别在奥古斯丁的认识论里，他将意志当作推动力（甚至在形成观念的过程中），他指派意志占有这样中心的地位，以至就它对于经验事实的重要性而言，这种中心地位也毫不动摇，即使坚持把新柏拉图主义对神的静观当作发展的最后目标，这种中心地位也毫不动摇。相反，亚里士多德体系的唯理智论是完全不可怀疑的，如果说它还能有所提高，那就是通过阿拉伯哲学，特别是通过阿维罗依主义。矛盾就这样出现了，这些矛盾很快爆发出来，发展为公开的争论。

托马斯主义在这一点上，无条件地追随亚里士多德。在它这一边有关系非常密切的德国神秘主义；对方有奥古斯丁主义者，司各脱主义者和奥卡姆主义者；其结果，多米尼克教派和弗兰西斯科教派之间的对立便普遍地显示出来了。

1．关于意志优先还是理智优先的问题最初作为心理学问题而开展争论并要求在这一点上作出决定：在心灵生活中，哪一个更重大——意志判断依赖于观念呢，还是观念活动依赖于意志。因此，这个问题适合于促进与心灵发展过程有特别关系的心理学讨论的开展（参阅第二十四节）。如果这个问题没有经常被人带入辩

证法的领域或者带入形而上学的领域，它就会有可能比实际情况更大程度上做到这一点。这个问题经常被带入形而上学的领域，主要发生于这样的事实——经常涉及伦理问题和宗教问题的"自由"的概念被认为是争论中的关键。事实上，两派为了责任心都希望坚持和捍卫人的"自由"；但是只有当他们赋予这词以不同的涵义时，这件事才有可能做到。

现在，在各别情况下，托马斯承认意志不仅对于运动有影响，而且对于观念的肯定或否定也有影响。特别是，他绝对地承认在信仰中有这样一种影响。但是一般说来，他完全仿效古代，认为意志被决定于对善的认识。理智不仅一般地认识善的观念，而且在每一个具体情况下，辨认出善是什么、从而决定意志。意志必然追283 求被认为是善的东西；因此意志依赖于理智。理智是心灵生活的**最高动力**。**艾克哈特**也这样说，"合理性"是灵魂之首，甚至浪漫的爱情("*Minne*")也只附着于知识。因此，按照托马斯的意见，自由(作为道德的理想)是基于知识而存在的那种必然性；但是，另一方面，(心理学上的)选择自由(*facultas electiva*)之所以有可能只是因为理智向意志提供了作为意志达到目的的手段的各种可能性，意志据此决定何者被认为是最好的，——这种意见也是阿尔伯特所主张的。联系到这种**唯理智主义的决定论**，托马斯自己总坚持主张，意志的决定只依赖于纯粹的内部的认识活动；这种唯理智主义的决定论被他的同时代人**枫丹的哥特弗里德**扩大到这样一个地步：甚至使感官的表象(*phantasma*)成为意志活动的动力因。

然而恰恰在"必然的规定"这个概念上，对手们发动了他们的攻击。**根特的亨利**早已这样教导过(在他之后有**邓斯·司各脱**，以

后有**奥卡姆**)：观念的产生是一种自然过程，如果意志必须完全依赖于观念，那么意志就不可避免地要同观念的产生纠缠在一起。司各脱说，因此偶然性(即相反情况或"相反的力量"的可能性)与意志的功能是不相容的：因为自然过程之被决定总是单一而明确的；在自然过程支配的地方没有选择。但是，有了偶然性，责任感便落空了。因此，责任感只有承认理智对意志没有约束力的条件下才能维持。的确，对于意志的每一种活动，想象力的协助是不可少的。这种协助给意志提供种种对象和选择的种种可能性。但是这种协助只作为仆人去完成，抉择仍是主人的事。观念决不超过个人意志的偶因(*causa per accidens*)；托马斯的理论把实践思考和纯理智混淆了。如果理智提供对象，抉择权仍然只是意志的事；意志是 *movens per se*〔自身运动〕，它拥有绝对的自决。

因此，按照司各脱和奥卡姆所教导的，**非决定论**① 在意志中认识到灵魂的基本力量，并从反面主张：意志就它自身而言决定理智活动的发展。根特的亨利② 力图证明：理论功能越精神化，也就越活跃；邓斯·司各脱以非常有趣的方式证明了这个论断。他说，自然变化过程产生了作为意识的最初内容(*cogitatio prima*)的大量观念，这些观念或多或少有些模糊(*confusæ—indistinctæ*)和不完整。其中，只有(在这过程中不受任何限制的)意志所注视的观念才变得清晰(*distincta*)而完整。同时司各脱又教导说，意志**着重**加强那些它从模糊的状态中提高到清晰的状态中的观念；并说，那些没有被意志所使用的观念由于自身的缺陷最后就不存在了。 284

① Indeterminismus：或译意志自由论。——译者

② 在这方面，他的意见也完全被米德尔顿的理查所采纳。

除了这些心理学的辩论外，我们还发现：在争论中一方诉诸安瑟伦和亚里士多德的权威，另一方诉诸奥古斯丁的权威，从而引起一系列其它的辩论。这当中有一部分是属于纯辩证法性质的。下面就是这种情况：托马斯主张，理智追求的真（*verum*）比意志所追求的善（*bonum*）等级更高；而司各脱则怀疑这种分级法的根据。又如，托马斯发表一种意见：理智认识纯粹的、单一的概念，意志只与善所表现的特殊经验形式有关；而根特的亨利和司各脱则恰恰反对这种论述，他们发挥了这样一种思想：意志总是以善本身为目标，而理智必须证明在特殊情况下善的本质是什么。由于这些分歧，这个问题到后来被弄得非常摇摆不定。约翰·布里当就是站在决定论与非决定论之间迟疑不决的范例之一。后者谈论责任感，而前者谈论关于每一事件必然受条件支配的原则。

与此争论纠缠在一起的其它辩论涉及到人生观和世界观更广泛的范围。

2．属于这一情况的，首先是意志和理智的等级关系问题转移到上帝身上。阿拉伯人中的极端唯理智主义按照亚里士多德的基调——每一意志行为意味着一种需要，一种缺陷和依赖性，在阿维罗依身上排除了最高存在的意志能力。另一方面，对邓斯·司各脱有过强烈影响的阿维塞布朗捍卫过关于神的意志创造了世界的原理；在这同一思想路线上，奥弗涅的威廉主张过：在上帝本质中和上帝的创造性活动中意志的创造性与理智并肩共存。这些矛盾现在又在托马斯主义与司各脱主义之间的争论中延续下去。

事实上托马斯理所当然认识神的意志的现实性，但是他把神的意志当作神的理智的必然结果，当作在内容上被神的理智所决

定的东西。上帝只创造以他的智慧所认识到的善的东西；构成他的意志对象的必然是他本身，即他的理智的精神内容；只由他自己决定的自由即基于此，他又以此自由要求于各别事物。因此，神的意志与高于自己的神的智慧紧密相联。

然而正在这里，阿奎那的敌手们看出了与**最现实的存在**的概念不相吻合的"万能"的局限性。据他们看来，对意志说来，只有在没有规定或限制的条件下意志才是至高无上的。邓斯·司各脱教导说，上帝只依据绝对的、武断的意志创造世界；如果上帝愿意，他很可能用另外的形式、关系和环境，创造世界；超过他的这种完全不受限制的意志，便不存在什么起因了。上帝的意志连同它不受限制的独创性的决断是一切现实的原初事实，当然不可进一步再追问这一切现实的原初事实的本原又是什么，——正如一个有限物在已有的种种可能性面前作出漠不关心自由选择，而这个有限物的意志所决定的抉择每一次都会创造出不可认为是必然的新的事实。 285

3．在**伦理学**最基本的形而上学原则中，这种矛盾最尖锐地暴露出来了。两方都认为道德律当然是上帝的戒律。但是托马斯教导说，上帝要求善行，因为善行是善，而且以他的智慧认出它是善；司各脱坚持主张，它之所以是善只是因为上帝希望它、要求它；奥卡姆还说，上帝还可能将另外的东西，甚至将反面的东西指定为道德律的内容。因此，对于托马斯说来，善行是神的智慧的必然结果和表现；艾克哈特也说，"在善行的罩衣下"，上帝的本性被掩盖了；唯理智主义宣讲**善的合理性**。对于唯理智主义说来，道德学是一门哲学学科，它的原则得用"自然之光"来认识。"良心"（*syntere-*

sis[①])是在善的理性支配下对上帝的一种认识。相反,在司各脱和奥卡姆那里,善不可能是自然知识的对象,因为善过去可能与现在不同;善不决定于理性,而决定于无根据的意志。皮埃尔·德·阿伊以极端的严密性教导说,没有一种事物本身(*per se*)就是罪恶;使之成为罪恶的只是神的指令和禁令,——当我们考虑到按照这些人的意见上帝的指令只有通过教会之口才为人所认识的时候,这种理论的效果有多大就为人所理解了。

与此紧密相关的还有那样一种神学——对托马斯说来,那是一种"思辩"科学,但对他的敌手说来,正如上面所指出的(第二十五节,3),变成了"实践"学科。阿尔伯特早已提示过这类学科,米德尔顿的理查和波纳文都拉曾经强调过神学的"感情"特性("affektiver" Charakter);罗吉尔·培根曾经教导说,所有其它的科学以理性或经验为基础,而只有神学以神的意志权威为基础;邓斯·司各脱完成并加强了神学与哲学之间的分离,他使这种分离成为他的意志形而上学的必然结果。

4. 这同一矛盾同样清晰地显露在人的最后命运的理论中,显286 露在人的永福的状态中。在奥古斯丁的学说中,古代的 θεωρία,即对于神的庄严的没有意志没有需求的静观,构成了获得赦罪、获得荣光者的理想境界,早期神秘主义者的理论也几乎未动摇过此理

① 从博尔什帖特的阿尔伯特开始,此词(又可写成 *sinderesis*, *scinderesis*)在词源上使人们绞尽脑汁。但是,因为在古代后期的医生(如塞克斯都·恩披里珂)中,τήρησις 作为"观察"的技术名词出现,所以 συντήρησις 可能(在第四世纪已得到证实)在原意上意味着"自我观察",这与新柏拉图主义对 συναίσθησις 或 συνείδησις〔良知〕的用法类似(参阅第十九节,4),因而具有"良心"(con *scienita*)这词的伦理宗教意义。参阅西伯克文章,载于«哲学史文库»第十卷,第510页起;并参阅雨伯威格和鲍姆加特所撰文献第十九节,IV。

想。现在此理想又从亚里士多德的唯理智主义中获得新的营养，据此**阿尔伯特**认为：人，只要他真正是人，便是理智。分享（人用知识达到的）神的本质是人可能达到的人生的最高阶段。据此，托马斯也将理智的德行置于实践的德行之上；因此，在他看来，对上帝直观的、超越一切尘世的、永恒的静观是整个人类奋斗的目标。紧随静观而来的就是对上帝的爱，正如意志所有的明确性（Bestimmtheit）必然附着于理智相对应的明确性。正是这种托马斯倾向，被这个体系的诗人但丁非常美妙地刻画出来了。这种理想超越时代地、富有诗意地体现在碧雅特丽奇[①]身上。

同时就在这一点上，一股逆流也表现出自己的力量。圣维克多的雨果通过爱来描绘最高级的天使唱诗班的特征，通过智慧描绘第二等唱诗班的特征。当波纳文都拉认为静观是效法基督的最高阶段的时候，他公开强调这种静观与"爱"同一。但是邓斯·司各脱以一种坚定的、好争论的意向教导说，"受福的极乐[②]"是一种意志状态，而且是注意力集中于上帝的意志状态。他不是在静观中而是在爱中看见人的最后神化；爱高于静观，他援引使徒的话，"万物中最伟大者是爱"。

因此，如同托马斯认为理智是人性的决定性因素，邓斯·司各脱认为意志是人性的决定性因素一样，托马斯也能紧紧抓住奥古斯丁关于"不可抗拒的恩宠"的理论，根据这个理论，启示不可抗拒地决定理智，从而决定人的意志，而邓斯·司各脱被迫采取"神人合作论的"观点，认为接受神恩在某种程度上受个人自由意志的限

① Beatrice：但丁青年时代的恋人，也是《神曲》中的女主人公。——译者

② Seligkeit：此处指受到恩宠时的极大欢乐。——译者

制。因此，奥古斯丁的这位伟大继承人以严密的逻辑一贯性坚决地反对奥古斯丁的宿命论。

5. 另一方面，托马斯的唯理智主义在**德国神秘主义**中发展了它的极端的结论。德国神秘主义的创始人艾克哈特的理论概念要点[①] 完全依赖于他所属教派的导师。艾克哈特只在这一点上超过了他的导师——艾克哈特作为具有更多创造力的人物，孜孜不倦地将他深刻有力的虔诚转化为知识，从而受内心的鞭策冲破阻挡托马斯前进的种种法定限制。因为他确信在宗教中已有的世界观一定能被转化为最高知识的内容，所以他将自己的虔诚的信仰升华为思辨的知识；而且与此思辨知识的纯精神性相对照，他将教会287 教条只当作外部的、世俗的象征。但是，如果其它许多思想体系也都有这种倾向性，那么他个人的特点是：他并不希望让这些最内在的、最真实的真理只作为排他性圈子里的特权而保存着，他却愿意将它传给全体人民。他确信，对宗教理论的这种最深刻的本质的正确理解恰恰在这朴素的虔诚中可以找到[②]。所以他以非凡的语言能力将最细微的科学概念结构用德语表达出来，他为他的民族开创了决定未来的表现哲学的民族形式。

然而在他的学说中，新柏拉图主义的理念论（大概是通过司各脱·厄里根纳）加强了托马斯主义的神秘主义因素和唯理智主义

① 参阅 S. 邓尼芬《中世纪文学-文化史文集》(*Archiv für Litterat.-u. Kult.-Gesch. d. M.-A.*, II. 第417页起)。因此，只要艾克哈特确实是"德国思辨哲学之父"，此思辨哲学的根源就在阿奎那的托马斯和他的导师阿尔伯特身上。

② 这样，德国神秘主义与更一般的现象联系起来了，这更一般的现象是：在十三、十四世纪占据教会生活的、迅速增长的客观化〔或具体化〕到处把虔诚赶上教会之外的道路。

因素，从而得到最后的逻辑结论：**存在与认识同一**，在世界中发生的一切事物就其最深刻的本质而言，是一种认识过程。从上帝产生世界的过程是一种认识的过程，自我启示的过程，——万物回归上帝是一种认识过程，是一种越来越高的直观的过程。所以后来，库萨的尼古拉将艾克哈特的理论变为自己的理论，他说，一切现实事物在思想中的存在比在时空中的存在更真实。

因此，万物本原，神性，一定存在于存在和认识之外[①]；它高于理性，高于存在，它没有规定或性质，它是“无”。但是这种（消极神学的）“神性”在三位一体的上帝[②]身上显示自己。无处不在、无物不知的上帝从无中创造万物，他在自身中认识万物的理念，因为这种认识行为就是他的创造行为。这种自我显示的过程就是神性的本质；因此这种过程是永恒的必然性；按照意志这词的本来涵义，上帝创造世界并不需要真正的意志行为。神性作为创造力或生产力的本质，作为“无性质的自然”〔或尚未具有性质的自然〕，只有通过在上帝身上，在作为被创造的实在，作为具有性质的自然[③]的世界里认识自己或发展自己，才能变成为客观现实。库萨的尼古拉说，上帝创造一切，也就是说，上帝就是一切。在另一方面，根据艾克哈特的意见，只有万物本身是上帝，万物才具有本质或实体；其它呈现于万物之中者都是现象；万物在时空中的规定，万物的

① 显然，这与普罗提诺体系中 ἕν〔一〕与 νοῦς〔理性〕之间的关系一样，这种关系是：思维与存在被认为是同一的。

② 神性与上帝（*divinitas* 与 *deus*）之间的区别，吉伯特·得·拉·玻瑞辩证地使之与共相争论和三位一体论联结在一起。

③ *natura naturans*〔能动的自然〕和 *natura naturata*〔被动的自然〕这两个术语也许是阿维罗依主义使用的（参阅第二十七节，1），关于这两个术语，请参阅 H. 西伯克《哲学史文集》（*Archiv f. Gesch. d. Philos.*，III. 第370页起）。

"这儿"和"现在"(托马斯所说的 "*Hie*"和"*Nu*",*hic* 和 *nunc*)都是空的①。

因此人类灵魂也寓于神性的最核心的性质中。只作为时间中的现象,神性才具有"力量"或"能力",神性以此能力作为"被推动的世界"的成分而活跃着。那种最核心的本质艾克哈特称之为"火花"②,在此他认出宇宙过程有生命的转折点。

288

与"生成"相对应,相反的过程是"反生成"("Entwerden"),即消逝。反生成也是认识行为,凭借此认识行为,弃绝于神性的事物又回归本原。感官世界由于被人认识又找到自己真正的精神本性。因此,人类认识从感官知觉上升到理性洞见③就在于"消灭"("*Abscheiden*")繁多与复合;把精神本质从外壳中解放出来。这就是人类在尘世生活中最高尚的任务,因为知识是人类力量中最宝贵者。人当然应在此尘世中积极活动,以便使自己的理智本性发挥作用并取得统治地位。但是在一切外部行为之上,在属于感官范围的活动的公正之上,首先屹立着"内功",思想的纯正,心肠的纯洁;在此之上又存在着灵魂的隐遁或"与世隔绝"(*Abgeschiedenheit*)和灵魂的"贫乏",灵魂从外部世界完全回归自己最核心的本质,回归神性。在认识行为中灵魂达到行为的无目的性,达到自身内部的自由;灵魂之美即寓于此自由中。

然而只要认识过程没有达到尽善尽美,此事就没有完成。整个人生的目的就是认识上帝,但是认识就是存在,认识就是人生和

① 据此,艾克哈特不接受辩证法公式,他完全用司各脱·厄里根纳严格的唯实论的涵义来处理托马斯的理念论。他轻蔑地称他那时的唯名论者为"小小的教师爷"。

② 也称为"感情"或良心=良心的火花(*scintilla conscientiæ*)。

③ 艾克哈特按照托马斯-奥古斯丁模式发展这种过程的各个阶段。

存在与认识对象的结合。如果灵魂认识上帝，灵魂必然就是上帝，灵魂必然不再是它本身了。灵魂不仅否定尘世罪恶，而且否定它自身。灵魂必然要扬弃自己获得的一切知识，一切对于现象的认知活动。因为神性是"无"，因此神性只有在对此"无知"的认识（后来尼古拉称之为 *docta ignorantia*〔有学问的无知〕）中才可被理解。又因"无"是一切现实的本原，因此这种"无知"(Nichtwissen)是最高的、最神圣的静观。这种静观不再是个人的行为，而是上帝体现在人身上的行为。上帝在灵魂里产生自己的本质，在上帝纯洁无瑕的永恒的本质中"火花"清除了在时间中起作用的一切力量，并抹掉了这些力量之间的区别。这就是超理性的认知活动的境界，人的生命归结于上帝的境界，——这种境界库萨的尼古拉称之为永恒的爱(*charitas*)，它为爱所认识，为认识所爱。

第二十七节 个性问题

德国神秘主义起源于最深刻的个人的虔诚，起源于个人真诚的、由衷的、对宗教生活的迫切需要，德国神秘主义理论发展至崇高的理想，自我牺牲的理想，遁世的理想；在此境界面前，与古代东方思想一样，一切特殊的东西，一切具体现实都表现为罪恶，表现为缺陷。在这思想中，奥古斯丁体系最深处所固有的矛盾（参阅第二十二节，5）得到充分发展并直接显露出来了。就这样，变得非常明显的是，新柏拉图主义的唯理智主义从奥古斯丁时代到艾克哈特时代不论表现出的形式何如，只就其自身而言总是必然地倾向于否定个人的形而上学的独立自主；而另一派别则坚持这种独立 289

自主是意志论的先决条件。据此，当随着唯理智主义的增长，宇宙神教[①]倾向也随之增长时，必然更加有力地激起逆流的冲击，过去导致共相之争的(参阅第二十三节)思想因素中的这同一矛盾，现在在个体存在根源这个问题上呈现出一种非常现实的、形而上学的形态。

1. 在阿拉伯人中，宇宙神教和唯理智主义所曾得到的影响深远的结论提供了此事的促进因素。因为阿拉伯人在解释亚里士多德体系时曾经沿着斯特拉脱在古代所提出的路线前进（参阅第十五节，1），此路线在后来的评注家中主要由阿弗洛底斯亚的亚历山大坚决地主张过。这条路线是自然主义的路线，自然主义乐于从这位斯塔吉拉人（指亚里士多德。——译者）身上清除理念和感官之间的分歧的最后痕迹。这种企图主要集中在两点上：集中在上帝与宇宙的关系上，集中在理性与其它认识能力的关系上。在这两条路线上，阿拉伯逍遥学派的理论的特性发展了，而此事的发生是通过亚里士多德的形式概念和质料概念复杂的变形而实现的。

一般说来，在这一方面，在安达卢西亚哲学中呈现出一种使物质具有形而上学的独立自主的倾向。物质不被认为仅仅是抽象的可能，而被认为在它自身内部就带有生命幼芽的独特形式并在运动中实现这些形式。与此同时，关于具体的宇宙变化过程，**阿维罗依**坚持亚里士多德的原则——每一质料赖以实现低级形式的运动，必定由高级形式所引起；形式的等级系列升至上帝而终止，上帝是最高的第一推动者。正如**阿维塞布朗**的理论所证明的，只有将物质本身看作是由神的意志创造的，上帝的这种超越性才能与

① Universalismus（或译普救论）：相信人类终将得救。——译者

这个观点结合起来。但是在另一方面，这同一位犹太哲学家，由同一前提出发坚持说，除神性外，没有一件事物可以被认为与物质无关；又说，据此，精神形式为了自身的现实性也需要一种自己本质所依存的物质；最后又说，宇宙的生活共同体需要一种单一的物质作为整个形式领域的基础。然而，在阿维罗依体系中，质料越被认为永恒地在自身中运动，越被认为由生活的统一所激励，此推动万物的形式就越不可能与质料**真正地**分开；这样一来，同一的神的全有（Allwesen）一方面表现为形式和推动力（*natura naturans*〔能动的自然〕），另方面表现为被推动的世界（*natura naturata*〔被动的自然〕）。

这种有关物质的理论（**物质在性质上统一，内部有知，永恒地处于独立运动中**）在阿维罗依主义那里被推广为对亚里士多德哲学作极端自然主义的解释。现在这种理论又被辩证唯实论的结论加强了，那些结论强行得出这种意见——上帝作为**最普遍的存在**（*ens generalissimum*）是唯一的实体，而个别事物只不过是实现此单一实体的或多或少短暂的形式（参阅第二十三节）。因此，**阿玛尔里教派**教导说，上帝是万物单一的本质（*essentia*），宇宙万物只不过是这种神的本质的自我造形，只不过是包含于此单一物质中的一切可能性完成于永恒运动中的一种实现。迪南的**大卫**①借助于阿维塞布朗的概念，建立起这种同样的**泛神论**。他教导说，正如“hyle”（即有形物质）是一切物体的实体，同样，精神（*ratio—mens*　290

① 根据《论原因书》和伪鲍依修斯论文《一神论和论神的独一性》；参阅：B. 奥雷奥《学园铭文回忆录》（*Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, XXIX. 1877年），和杨提《中世纪民间泛神论史》（*Histoire du Panthéisme Populaire au M.-A.*, 1875年，巴黎法文版）。

〔心智〕）是一切灵魂的实体；因为上帝作为最普遍的本质是万物的实体，所以上帝、物质和精神〔心智〕归根结底是同一的，宇宙不过是它们在具体形式中的自我实现而已。

2．然而另一条思想路线却对个人心智（geistige Individualität〔精神个性〕）的形而上学独立自主产生怀疑。亚里士多德曾使νοῦς（作为各处相同的理性活动）"从外部"与动物灵魂相通，并避免了这个理论的困难，因为（只与斯多葛的 ἡγεμονικόν 概念一起出现的）**人格问题**并未在他思想所及的范围内。但是发挥他的体系的希腊和阿拉伯评注家们却没有被此体系所得出的有关精神个性的形而上学价值所吓倒。

在**阿弗洛底西亚的亚历山大**的思想中，在"被动理智"（参阅第十三节，10）的名称下我们见到个别灵魂按照自己整个肉体的和经验的倾向接受积极理性的作用的能力；这种 *intellectus agens*〔主动理智〕（按照整个体系的自然主义概念）在这里与神的精神同一，神的精神仍被认为是"分离的形式"（*intellectus separatus*〔分离的理智〕）。但是在西姆普里西斯那里，按照新柏拉图主义形而上学，这种在人的理性知识中自我实现的**主动理智**已成为统治人间世界①的最低神灵（智力）。此理论在**阿维罗依**②思想中有创造性的发展。按照他的意见，**被动理智**（*intellectus passivus*）要在个人的认识**能力**中去寻找，这种能力象个人自己一样，作为个人肉体的形式而产生、而消灭。因此，这种能力只对个人、只对具体的东西才有效用。

① 这个所谓的"亚里士多德神学"将这种 νοῦς 与 λόγος 合而为一了。细节见E．雷南《阿维罗依和阿维罗依主义》（*Av. et l'Av.*，II．第7节起）。

② 主要参阅他的论文《论灵魂之真福》（*De Animæ Beatitudine*）。

相反，**主动理智**（*intellectus agens*）作为脱离经验的个体，独立于经验的个体的形式，是**人类永恒**的**普遍理性**①，既不产生，也不消灭，并包含对一切有效的种种普遍真理，此普遍理性是真正理智生活的实体，而个人的认识活动只不过是它的特殊表现。这种（现实 291 的）认识活动（作为 *intellectus acquisitus*〔获得理智〕）只要它本身是积极理性，在内容上、在本质上就是永恒的；相反，作为个人认识过程的经验功能，它和个体灵魂一样是短暂的。根据阿维罗依，在亚里士多德②身上积极理性已经得到了最完全的体现。于是，人的理性认识活动是非个人的或超个人的功能。它是个人对于永恒的普遍理性的临时分享。永恒的普遍理性是统一的本质，在人格最有价值的活动中自我实现。

在早期西方文学中，紧随新柏拉图主义的神秘主义之后，有时出现上述**泛心论**的迹象。大约在纪元 1200 年，这种泛心论以一种公开的、广泛的理论出现在阿维罗依身旁。当第一次阿拉伯逍遥学派错误的理论被谴责时，这两者的名字处处都联在一起。保卫亚里士多德本人使之不与这种理论混淆是多米尼克教派的主要目的。阿尔伯特和托马斯两个人都写了一本《论理智的统一性》（*De Unitate Intellectus*）以反对阿维罗依主义者。

3. 泛心论遭到基督教思想家们的反对，他们认为起决定因素的是奥古斯丁所培养的、**人格**的形而上学价值的感情。这就是象奥弗涅的威廉和根特的亨利之类的那些人据以反对阿维罗依的观点。这也是为什么经院哲学的主要体系（直接与艾克哈特神秘主

① Gattungsvernunft，或译作"种属理性"。——译者

② 因此阿维罗依从理论上证明了无条件地承认这位斯塔吉拉人的权威是对的。

义对立）不允许基于它们的形而上学唯理智主义的唯实论得到充分发展的真正原因。**托马斯主义**在这里处于更困难的地位，因为它追随阿维森纳的公式（参阅第二十三节，6），主张：共相（因而“灵魂”类也一样）只“个体化”地存在着，即存在于作为共相的普遍本质（*quidditas*）的个别经验样本中，但托马斯主义在神的精神中赋予共相以形而上学的优先权。因此，托马斯主义不得不解释关于这一本质作为普遍物质呈现在如此多样的形式中一事是如何发生的。也就是说，托马斯主义探索**个体化的原则**（PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS），并发现此原则存于：物质在时空中受到**量的规定**（*materia signata*）。就在此物质呈现量的区别的能力中存在着个体化的可能性，即存在着同一形式（如人性）实现在作为个别实体的不同样本里的可能性，因此，根据托马斯的观点，纯形式（*separatæ sive subsistentes*〔分离的或固有的〕）只有通过自身才能个体化，那就是，只有一个样本与之符合。每一个天使是一个类，同时又是一个个体。相反，人类灵魂虽有其实体性，但也属于内在形式（参阅第二十五节，4），此内在形式依照物质所呈现的在时空中的量的区别在许多样本中实现。

292

这个观点被**弗兰西斯教派**所反对，他们的宗教-形而上学的心理学的发展与奥古斯丁学说有最密切的关系。在他们的思想里，开始个别灵魂被认为是独立自主的实体，后来随着一般形而上学范围不断扩大，一般的个别事物也被认为是独立自主的实体；他们否定分离的形式与内在的形式之间的区别。波纳文都拉、根特的亨利，更起劲的是邓斯·司各脱，他们追随阿维塞布朗，坚决主张：甚至理智形式也有自己的物质。司各脱教导说：“灵魂”并不

象托马斯教导的那样只有借助于与某一特定肉体的关系才个体化和实体化，而是在它本身中就已经个体化和实体化了。在这一点上，司各脱主义显露出显然不为其创始人所觉察的不一致性。它一方面最强烈地强调共相的现实性，完全坚持阿拉伯涵义的物质的统一(*materia primo-prima*)；另一方面，它教导说，此共相只有实现了从一般到特殊的一系列形式，而且最后只有凭借一定的个别形式(*hæcceitas*)，才能成为现实。因为对邓斯·司各脱说来，个别形式就是原始事实，进一步的寻根问底就不容许了。他把个性(既在个别实体这个意义上又在个别事件这个意义上的个性)描述为偶然事件(*contingens*)，即描述为不可能从普遍根据中推断出来而只能是被证实为客观事实的东西。因此，对于他正如对于他的先辈罗吉尔·培根一样，追寻个体化的原则是毫无意义的——个体是一切现实的"最后"形式，只有凭借它，一般物质才能存在；因此这问题更确切地说是这样：由形式所决定的个别存在是唯一的现实，在这个事实面前，我们怎么还能谈到一般"性质"的现实性呢①？

司各脱理论的这种值得注意的局限性清楚地说明了：当这理论的有些信徒，比如梅罗的弗兰西斯，从司各脱理论走向极端的唯实论的时候，在**奥卡姆**那里，这理论突然又变成了**唯名论论点的复活**；并说明了：只有个别是真实的，共相只不过是比较思维的产物。

4．唯名论在中世纪第二段时期所经历的胜利的发展依赖于种种不同思想因素的极端独特的组合。在这发展的激流深处占优势的是奥古斯丁主义的感情契机，它力图保证个人人格得到它应

① 这种解决共相问题的方法是邓斯·司各脱所独有的，通常称之为形式主义。

有的〕形而上学价值。在哲学的主流中，亚里士多德认识论中刚刚被人认识到的反柏拉图主义的倾向表现出不可抗拒的力量，影响所及，只承认经验个体有“第一实体”的价值。从表面上看，起作用的是一种逻辑语法模式，它来源于古代思想的拜占庭传统的首创成果①。所有这些影响集中体现在奥卡姆的威廉的热情洋溢、感人肺腑的人格中。

293

如象彼得·伊斯帕努斯所能提供的那种类型的“现代”逻辑教科书，在阐述概念论和将概念应用于判断和三段论时，着重强调“假说”的理论，其所用的方式在古代并不是没有先例的②。根据这种理论，类概念或名称（*terminus*）可以代表它那一类的总体，既可用语言表示，也可按照当时所假定的，用逻辑来表示，而种概念代表那一种所有具体范例的总体（人＝所有人），因此在思维活动中，名称被用作表示它的涵义的符号。奥卡姆以这种名称论的形式发展了唯名论③（参阅第二十五节，6）。奥卡姆仿效司各脱，把原始形式的现实性给与个别事物，在我们的思维中我们直观地表现（描述）个别事物而不需要 *species intelligibiles*〔可理解的种〕的媒介。但是这些观念（或思想上的表象），只不过是所表现的事物的“天然的”符号。这些符号与事物只有一种必然的关联，它们之间

① 事实上，我们在迈克尔·塞罗士的教科书的影响中可以看到古代文化资料传播的第一推动力，这种传播是通过拜占庭而获得的，后来在文艺复兴时期，这种传播干脆和其它两条传统路线结合在一起，一条通过罗马和约克，另一条通过巴格达和科尔多瓦。

② 读者只需回想一下斐洛德姆斯对于符号和符号所代表的事物的研究（参阅第十三节和第十七节）。

③ 参阅 K. Prantl in the *Sitz.-Ber. der Münch. Acad.*〔《慕尼黑学院会议纪录》中普朗特的发言〕1864，II，a，第 58 页起。

很少有真正的相似点，正如任何符号必然很少与它所代表的对象相似一样。这种关系就是"第一意向"的关系。但是现在，正如个别观念代表(*supponunt*)个别事物一样，在思想、语言和文字中关于抽象知识的"未确定的"一般观念，或者说，表达这些一般观念的口头语或笔头语，也可以代表个别观念。在这"第二意向"中，一般观念由于借助于词语就不再直接与事物本身发生关系，基本上只与事物的观念发生关系；这种"第二意向"不再是天然的了，而是任意的、随心所欲的(*ad placitum instituta*)①。就在这一区别的基础上，奥卡姆设计他的**现实**科学和**理性**科学的区别：现实科学直接地或直观地与事物发生关系，而理性科学抽象地与观念之间的内在关联发生关系。

据此，很清楚，理性科学也以"现实"科学为条件并与现实科学用观念形式表现出的经验材料联结在一起；但同样清楚的是，即使"现实"知识本身，也只领悟观念的内部世界，而这些观念实际上可以用作事物的"符号"，但不同于事物本身。心灵只认识它内部的东西，——阿尔伯特曾偶尔这样说过，后来库萨的尼古拉贯彻了这种思想。名称主义的唯名论者断定：心灵的世界知识涉及心灵与现实世界的接触所处的内部状态。**库萨的尼古拉**绝对拥护这种**唯心主义的唯名论**；他教导说，与事物的真正本质相对立，人类思想只具有"**推测**"的能力，即只具有符合于自身性质的表述方式；而对所有正面判断(Aussagen)的这种相对性的认识，对这种无知的认识，作为 *docta ignorantia*〔有学问的无知〕的第一阶段，是超越理性　294

① 这点与表现在古代语言哲学中的 θέσις〔法律，人为法规〕和 φύσις〔自然〕之间的对比相一致(柏拉图《克拉底洛斯篇》)，这种一致是显而易见的。

科学达到不可言传、不带符号直接认识真正存在（神性）的唯一道路。

5. 尽管有这种影响深远的认识论上的局限，唯名论仍倾注其真正生命力于自然科学的发展上。如果说它在十四、十五世纪取得的成就仍然非常有限，其根本原因在于：现已趋于完备的经院哲学方法以及其咬文嚼字地对权威人物的讨论在尔前尔后均绝对地箝制住科学研究的彻底进行，受此形式束缚的新的观念不能自由发展——并且这种现象一直延续下去，深深卷进文艺复兴时代的哲学中。虽然如此，邓斯·司各脱和奥卡姆提供了哲学运动发展主要的推动力；形而上学兴趣至那时为止基本上都是宗教性质的，哲学在此形而上学之旁逐步发展，使自己又成为**具体的客观现实的世俗科学**，并将自己越来越明确的意识建筑在**经验主义**的基础上。当邓斯·司各脱命名原初个别形式（*hæcceitas*）为偶然性时，这意味着，个别形式之被认识不是通过逻辑推论，而是通过客观事实的证实。当奥卡姆宣称个别存在是唯一的真正现实时，他是借此指出“现实科学”是通向直接认识客观世界的道路。但是在这问题上，这两位弗兰西斯教派信徒受到罗吉尔·培根的影响。罗吉尔·培根以他全副精力唤醒他的时代的科学，从权威到万物，从意见到根源，从辩证法到经验，从书本到自然界；他完全摆脱形而上学的观点，把内外经验描述为知识的两个源泉，从而促进了心理学的发展。在这运动中，在他旁边还有**阿尔伯特**；在多米尼克教派中阿尔伯特支持这同一条思想路线并知道如何估价有创见的观察和实验，在他的植物学研究中他提出了自己独立钻研的辉煌证据。但是，虽然罗吉尔·培根仿效阿拉伯人的范例，有力地促进了观察中

量的测定，促进了数学教育，但自然科学研究的时代还未成熟。亚历山大·勒康（大约 1200 年）的努力，后来（大约 1350 年）尼古拉·得奥特里古里亚的努力，都毫无成效地消逝了。

在这段时期内，经验主义有成果的发展只是在**心理学**方面。在阿拉伯人的影响下，特别是在阿维森纳和阿尔哈森的生理光学的影响下，关于心理生活的研究开始出现一种倾向，目标更多地指向建立和调整经验材料。这件事的创始人是哈利斯的亚历山大、他 295 的学生罗歇尔的约翰、博韦的文森特，特别是阿尔伯特。在英国人艾尔弗雷德（艾尔弗雷德·得·塞雷歇尔，十三世纪上半叶）的体系中，我们发现带有彻底结论的纯粹的生理心理学。但是这些生理学的经验主义的活动，如果没有得到奥古斯丁思潮的支持，就会被托马斯主义的形而上学心理学压制下去；奥古斯丁思潮坚决主张**人格自我经验**是最高原则。特别是，**根特的亨利**坚持这种态度，与托马斯主义对立。他机敏地阐述内在经验的观点，而且特别是在研究感情状态中赋予此观点以决定性的价值。正是在这个问题上，在对感情生活的经验主义理解上（此理论既是从意志论解放出来又是从理智论解放出来），他在**罗吉尔·培根**那里得到支持；培根认识清澈，毫不掺杂形而上学观点，清楚地理解内部经验和外部经验之间在原则上的区别。

这样，随之而来的是卓越的成就——纯理论科学在反对唯理智主义的托马斯主义中，在与人格自决的奥古斯丁主义紧紧相联中向前发展。这种对于自身的认识，即使出现在如皮埃尔·德·阿伊那类唯名主义神秘论者中，也被认为是“现实科学”最确实的事实。因此中世纪晚期的现实科学更多地致力于研究活跃的人

生，更少地研究自然界。有关人类社会内部关系的“世俗”科学的萌芽不仅出现于奥卡姆和帕多瓦的马西利乌斯的理论中(参阅第二十五节，8)，不仅出现于一种更丰富、更生动、更“内向”的历史著作的蓬勃兴起中，而且出现于对社会关系作经验主义的思考中；其中，一个名叫**尼可拉斯·得奥雷斯梅**[①]的人(死于1382年)开辟了道路。

6. 中世纪晚期处于它思想的原始臆测与这种新颖的、朝气蓬勃地从事经验研究的萌芽之间，中世纪共有的气氛没有一处比**库萨的尼古拉**的哲学得到更生动的表现；对库萨的尼古拉的哲学的解释可能有多种。虽然他全身都被时代的朝气和冲力所震撼，但他不能放弃这样一种愿望：将自己的新思想装入旧世界观的体系里。

这种尝试从他用以调整他的思想的概念形式中获得高度兴趣。主要问题是证明个别(即使用他的形而上学分析)与最普遍的东西(神性)合一。尼古拉为了达到这个目的第一次以彻底的最有系统的方法，运用了**无限与有限**的相对概念。整个古代曾主张(参阅第二十节，2)完美者是在它本身内部受限的东西，并曾认为只有无限制的可能性才是无限的。相反，在亚历山大里亚哲学中，最高存在被剥夺了一切有限属性。在普罗提诺那里，作为构成一切的力量的“一”，由于它自己显露于其中的物质无限性，具有不受限制的存在强度；在基督教思想中，上帝的威力以及意志和认识越来越被认为是无限的。在这里，还有一个主要动机是，甚至个人的意志

---

① 参阅W. 罗雪尔对他的评论，《政治学杂志》(*Zeitschr. f. Staatswissenschaft*)，1863年，第305页起。

也被认为是不停的、从不休止的奋力，这种**内在经验的无限性**被提 296
高到形而上学原则。但是尼古拉是第一个赋予这消极神学方法以积极的表现，他将**无限当作上帝的基本特性**，以此与宇宙对立。因此为神秘的世界观所需要也为自然主义的世界观所需要的上帝与宇宙的同一性接受这样的公式：以有限形式自我表现于宇宙中的绝对存在无限地包含于上帝之中。

在此产生出**一与多的进一步对立**。无限是在有限中表现为广泛的繁多的东西的统一体（尼古拉相信可以用数学为例证阐明这一点）。但是这种繁多（库萨特别重视这点）也是对立面的繁多。在有限世界中分为许多不同因素的东西（只有通过分离这个方法才有可能表现为事物与事物之间在空间彼此毗邻）在神性的无限中必须调整、协调。上帝是一切对立面的统一（*coincidentia oppositorum*①）。因此，上帝是绝对的现实，一切可能性自行（*eo ipso*）实现于其中（*possest*，can-is〔可能性变为现实性〕）；而众多的有限实体中的每一个，本身只有可能性，只有通过上帝才能变为现实性②。

统一于上帝的诸对立中，上帝与宇宙之间的那些对立（即，无限与有限之间的对立，统一与繁多之间的对立）表现为最重要的对立。由于这种统一的缘故，无限同时又是有限。上帝体现于现象，

① 尼古拉与他敌对体系对立，将他自己的学说命名为 *coincidentia oppositorum*〔对立面的统一〕，其目的在于公正地对待早期哲学的所有因素。参阅福尔肯伯格《对立面的统一》一书中的一些段落（第 60 页起）。

② 托马斯阐述这一思想如下：上帝是唯一的必然的存在，也就是，凭借自身的性质而存在（这种思想被认为是安瑟伦本体论论证的一种体现，参阅第二十三节，2）；至于宇宙万物，本质（或 *quidditas*—Washeit〔物之为物，物的本质〕）实际上与存在相分离，本质本身只有可能性，而存在则是在实现时附加在本质上。这个理论与亚里士多德的基本概念 *actus*〔行为，现实性〕和 *potentia*〔潜在性，可能性〕的关系是显而易见的。

在他的每一个体现中，统一的 *deus implicitus*〔不显露的神〕同时又是注入繁多之中的 *deus explicitus*〔显露的神〕(参阅第二十三节，1)。上帝是最伟大的(*maximum*)，同时又是最渺小的(*minimum*)。但是在另一方面，由于这种统一，又得出结论：这种最渺小的有限的东西以自己独有的方式渗入无限之中，与整体一样在它自身内部表现出“多”的谐和的统一。

据此，宇宙也是无限的，但当然与“上帝是无限的”涵义不同，而是具有它自己的方式。那就是说，宇宙在时空中是不受限制的(*interminatum*，或消极地无限)。但是每一个个别事物的本质特性在其内部也带有其它所有个别事物的特性，——在这种意义上，某种无限同样属于每一个个别事物。一切在一切之中：*omnia ubique*〔万物无所不在〕。这样一来，每个个体内部包含整个宇宙，虽然该个体呈现在该个体特有的、不同于其它所有个体的有限形式中。*In omnibus partibus relucet totum*〔在一切部分中反映整体〕。如果正确地、完全地认识一个个体，每一个个体事物就是宇宙的一面明镜，——这种思想阿拉伯哲学家阿尔肯底曾经偶然提到过。

当然，对于人来说，尤其如此。尼古拉在他把人当作微观世界的概念中，机智地紧紧依靠名称主义的理论。在人身上包含其它 297 事物，其包含的特殊方式是在人内心形成反映外部世界的符号的观念。人通过他的“臆测”，通过他所独具的心理的表述方式反映宇宙(参阅本节，4)。

这样，有限也以无限来表现，并表现在无限中；个别也以普遍来表现，并表现在普遍中。而且，无限本身是必然的，而有限(按照

邓斯·司各脱的观点)则是绝对偶然的,即纯粹的事实。在无限与有限之间没有比例,连有限的无穷系列与真正的无限之间也仍无共同尺度。由上帝派生宇宙是不可理解的。关于有限的知识无路通向无限。作为个别现实的东西只能在经验上被认识,其中主要关系和对立可以用理智来领悟、来区别;但是无限的统一超越所有这些对立面,包罗所有这些对立面,要直观(或感知)这无限的统一只有剥去所有一切有限知识才有可能,只有通过 *docta ignorantia*〔有学问的无知〕的神秘升华才有可能。这样,库萨想结合起来的因素,甚至在结合的过程中,又分离了。要想完成中世纪哲学,使之在各方面完整的这种企图,导致了中世纪哲学的内部崩溃。

第 四 篇

298

文艺复兴时期的哲学

J. E. 厄尔德曼《对近代哲学的科学论述的尝试》(*Versuch einer Wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*),六卷,三篇,1834—1853年,里加和莱比锡,德文版。

H. 乌尔里克《近代哲学原理的历史和批判》(*Geschichte Und Kritik der Principien der neueren Philosophie*), 两卷,1845 年莱比锡德文版。

K. 费希尔《近代哲学史》(*Geschichte der neuern Philosophie*), 第四(纪念)版,十卷集,1897—1904年,海德尔堡德文版,其后有时补充附录重版。

Ed. 蔡勒 《莱布尼茨以后的德国哲学史》 (*Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz*), 1875年,柏林德文第二版。

W. 文德尔班《近代哲学史》(*Geschichte der neueren Philosophie*), 两卷集,莱比锡, 1919 年柏林德文第二版。

R. 福尔肯伯格《近代哲学史》(*Geschichte der neueren Philosophie*), 1927 年莱比锡德文第八版。

H. 赫夫丁《近代哲学史》(*Geschichte der neueren Philosophie*), 由本狄克森译成德文,两卷集,1895年莱比锡,1921 年第二版。

W. 文德尔班《当代文化》(*Kultur der Gegenwart*), I. 5. 第382—543 页。

R. 赫尼希斯瓦尔德《从文艺复兴到康德的哲学》 (*Die Philosophie von der Renaissance bis Kant*), 1923 年德文版。

E.v. 阿斯特《近代哲学史》(*Geschichte der neueren Philosophie*), 哲学教科书,1925 年德文版。

E. 卡西雷尔《新时代哲学与科学的认识问题》 (*Das Erkennntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*), 三卷, 1911

年起，德文第二版。

E.v. 阿斯特《近代认识论史(自笛卡儿到黑格尔)》(*Geschichte der neueren Erkenntnistheorie von Descartes bis Hegel*)，1921 年德文版。

R. 李希特《哲学怀疑论》(*Der Skeptizismus in der Philosophie*)，两卷，1908 年莱比锡德文版。

J. 沙勒《培根以后的自然哲学史》(*Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon*)，两卷，1841—1844年，莱比锡德文版。

J. 鲍曼《近代哲学时空数学理论》(*Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*)，两卷，1868—1869年，柏林德文版。

K. 拉斯维茨《从中世纪到牛顿的原子论史》(*Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*)，两卷，1889—1890 年，汉堡德文版。

E. 温特希尔《近代哲学因果问题史》(*Geschichte des kausalproblems in der neueren Philosophie*)，1921年德文版。

H. 海姆泽特《西方形而上学六大主题》(*Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*)，1922 年德文版。

F. 福尔伦德尔《英法伦理哲学、法哲学和政治哲学史》(*Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen*)，1855 年马尔堡德文版。

F. 约德尔《近代哲学伦理史》(*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*) 卷一，1920 年第三版；卷二，1912 年第二版。

Th. 利特《现代伦理学》(*Ethik der Neuzeit*)，载于《哲学手册》第三卷，1927 年德文版。

B. 平耶尔《宗教改革以后的基督宗教史》(*Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*)，两卷集，1880—1883年，不伦瑞克，德文版。

W. 狄尔泰《文艺复兴和宗教改革以后的世界观和对人的分析》(*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*)，全集，第二卷。

E. 特勒尔奇《思想史和宗教社会学论文集》(*Aufsätze zur Geistesgeschichte*

und Religionssoziologie)，全集，第四卷。

H. 布雷蒙《法国宗教意识文学史》(*Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*)，1923 年起，现已出六卷，巴黎法文版。

L. 奥尔希克《新语言科学文学史》(*Geschichte der neusprachlichen Wissenschaftlichen Literatur*)，1919 年起，现已出三卷。

雨伯威格《大纲》(*Grundriss*)，第三卷，第十二版，由 M. 弗里沙伊森—柯勒尔和 W. 穆格修订，1924年德文版。

在中世纪哲学末期出现的矛盾具有较普遍的意义。这些矛盾在理论形式上表现出：世俗文明在宗教文明旁边自觉地壮大起来了。这股世俗文明的潜流，过去一千年来早已伴随着西方民族理智生活的宗教主流此起彼落，不断膨胀扩大，形成较强大的力量，到此时就顽强地破土而出了。这股潜流缓慢地经过那些过渡年代，夺取了胜利，构成了新时代初期的基本特征。

近代科学，就这样逐渐发展，不断前进，从中世纪观念中解放了出来；近代科学的此种复杂的形成过程与整个近代生活开始时丰富多彩的活动齐步前进。近代生活开始时，处处显示出此种特点的强大生命力的发展。中世纪精神所集中的坚强统一性在时间发展的过程中被打破了，原始生命力挣断了历史强加在各民族心灵上的共同的传统枷锁。就这样，新时代就以民族生活的觉醒宣告了自己的开始，精神领域的帝国时代也告终了；财富分散，生气蓬勃和丰富多彩代替了中世纪所形成的集中和统一。罗马和巴黎不再是西方文明的统治中心，拉丁语也不再是文明世界的唯一语言了。

在宗教领域里，此种过程首先表现在：罗马已失去对基督教宗教生活的完全控制。维滕贝格，日内瓦，伦敦以及其它城市变成了

宗教的新的中心。内在的信仰在神秘主义中曾经激于义愤而起来反抗过教会生活的世俗化，到此时却奋起斗争，取得胜利的解脱，并立即投身于外部世界所不可缺少的组织之中。然而外部组织所带来的教派分裂已经触动了宗教感情的心灵深处，煽起了尔后若干世纪教派斗争的激情和狂热。但是，正因为如此，宗教信仰凌驾于科学之上的、完全的、权威性的统治地位被摧毁了。早在十字军东征时代由于各宗教之间的接触所引起的〔摩擦〕到此时成为基督教各教派之间的争斗了。

事非偶然，科学中心，除巴黎以外，数目也迅速地不断增加。牛津作为天主教弗兰西斯反对派的基地早已取得自己的重要地位；而此时，开始是维也纳、海德尔堡、布拉格，后来是意大利的许多学院，最后是新教德国的大量新型大学，发展成为独立的新生力量。与此同时，由于发明了印刷术，文学生活发展范围如此之广阔，发展方向如此之枝叶繁茂，终致文学生活摆脱了各学派之间的严格联系，挣脱了学术传统的枷锁，以个性表现的形式无限制地向前发展。因此，文艺复兴时期的哲学丧失了它的集体性质；哲学最优秀的成果成为个人的独立的功绩；哲学在当代的现实世界的广阔天地里探索着自己的源泉，哲学越来越多地在外表上披上各民族近代语言的外衣以显示自己。

这样一来，科学卷入强大的骚乱中。有两千年历史的精神生活形式似乎已经过时，成为无用之物了。人们的心灵充满对新生事物的狂热追求，虽然在开始时还是朦朦胧胧的。激情的幻想控制着整个思想运动。然而，与此相联，世俗生活形形色色的兴趣显露到哲学中来了——政治生活蓬勃发展，物质文明蒸蒸日上，欧洲

文明传遍世界各地，以及不少新生艺术荣获世界声誉。此种内容的新奇、活泼、丰富多彩，随之带来的后果是：哲学并不特别眷恋于某种兴趣，反而吸取一切兴趣于自身；随着时间的推移，哲学甚至超越这些兴趣，重新达到自由认识，重新达到为知识而知识的理想①。

纯粹理论精神的复活是科学的“文艺复兴”的真正涵义，**文艺复兴与希腊思想在精神上的血缘关系**〔*Kongenialität*，气质相似〕即基于此，这是文艺复兴发展的决定因素。在整个希腊化—罗马时期和中世纪时期曾经盛行一时的是，一切从属于实践、伦理和宗教生活的目的，此种现象在近代之初便越来越减少了，认识现实又重新表现为科学研究的绝对目的。正如在希腊哲学思想开始时一样，此时这种理论上的推动力把注意力基本上转向自然科学。此种近代精神，吸取了晚古和中世纪的成果，与古代精神相比，从一开始就表现出已获得更强大的自我意识，表现出深刻的内在化，表现出更深的进入自身的内质。但是事实虽然如此，近代精神最早的独立的理智活动在于回复到对自然界的不存偏见的认识，整个文艺复兴时期的哲学向着这一目标奋勇前进，并在此路线上取得巨大成果。

近代精神本能地深感此种亲缘关系，因此在它热情追逐新生事物的过程中首先抓住了最古老的东西。人们如饥似渴地消化汲取由人文主义运动所揭示的古代哲学知识。希腊哲学的种种体系

① 参阅K. 布尔达赫《文艺复兴和宗教改革的词汇意义和来源》(*Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation*，1910年，《柏林科学院学报》，从第594页起)和《宗教改革、文艺复兴与人文主义》(*Reformation, Renaissance, Humanismus*，1918年)。

复苏了，尖锐地与中世纪传统相对立。但从整个历史发展的观点看来，此种复古运动不过是为近代精神的真正活动作出本能性的准备①；近代精神在此神泉浴②里获得青春活力。通过在希腊的观念世界中的陶冶，近代精神取得在思想上控制自己丰富多彩的物质生活的能力；科学经此锻炼之后，从充满活力的、对内心世界的精微的探索转向对自然界的研究，在自然界里为自己开辟了一条新的更宽阔的道路。

因此，文艺复兴时期的哲学史主要是从希腊哲学的人文主义的复兴开始逐渐形成自然科学世界观的过程史。据此，文艺复兴时代哲学史恰如其份地分为两个时期：**人文主义时期和自然科学**

301 **时期**。我们也许可以把1600年作为两者之间的界限。这两个时期的第一个时期用真正的希腊思想传统取代了中世纪的传统，这两个世纪③对于文化史和文学活动有极其浓厚的兴趣，但从哲学观点看，这两个世纪仅仅表现出早期思想的传递，为新的时期开辟道路。第二时期包括逐步取得独立的近代自然科学研究的初期，并包括随之而来的十七世纪的伟大的形而上学体系。

这两个时期形成彼此最紧密的联结的整体。因为人文主义哲

① 在这方面，在文艺复兴时期，科学发展过程与艺术发展过程并行不悖。从乔托(1276—1337年)到列奥纳多·达·芬奇(1452—1519年)、拉斐尔(1483—1520年)、米开兰基罗(1475—1564年)、提申(1477—1576年)、丢勒(1471—1528年)和仑布兰特(1606—1669年)，这条路线从古典形式的复苏逐步过渡到独立的、直接的对自然界的领悟。而哥德也同样是一种明证，即对于我们现代人说来，走向自然界之路是通过希腊的。

② 神泉浴(Kastalisches Bad)：据希腊神话，Kastalia是帕耳那索斯(Parnassus)山上女神缪斯(Muses)之神泉，此处喻希腊文学、艺术、科学的陶冶。——译者

③ 指十五、十六两个世纪。——译者

学运动内在的推动力也就是对崭新的世界知识的迫切需求，此种需求最后在自然科学的建立和自然科学按原则而扩展的过程中获得了实现。但是此事发生的方式和赖以完成的思想形式，在所有重要观点上，都表现出依赖于由于吸收了希腊哲学而产生的刺激因素。**近代自然科学是人文主义的女儿。**

第一章　人文主义时期

Jac. 伯克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》(*Die Kultur der Renaissance in Italien*), 1860 年德文版,1919 年德文第十二版。

Mor. 卡里尔《宗教改革时期的哲学世界观》(*Die Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*), 1887 年莱比锡德文第二版。

A. 斯托克尔《中世纪哲学史》(*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*), 卷三,1866 年美因茨德文版。

C. 菲奥雷提罗《十五世纪文艺复兴》(*Il risorgimento filosofico nel quattrocento*), 1885 年,尼阿泊尔,意大利文版。

A. 里克尔《文艺复兴时期哲学》(*Die Philosophie der Renaissance*), 1925 年慕尼黑德文版。

W. 狄尔泰《十五、十六世纪对人的理解和分析》(*Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh.*) 和《十七世纪人文科学的自然体系》(*Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*), 全集第二卷。

欧洲的人性在精神文明发展中的连续性没有一个地方像文艺复兴时期那样显著地表现出来。对新鲜事物的追求，对整体的彻底改组的需求，不仅在精神生活中而且在整个社会状态中也许也没有一个时代像当时那样使人感觉生气蓬勃，丰富多彩，热情洋溢。没有一个时代像当时那样经历过如此众多、如此大胆、如此雄心勃勃的改革和图新。然而，如果我们仔细观察而不让自己受骗，此欺骗或来自怪诞的自我意识，或来自当时文学中流行的幼稚的

浮夸；那么表现得十分明显的是，整个多种形式的活动都在古代和中世纪传统的范围内进行着，并带着朦胧的渴望力图达到一种臆测的而不是具有清楚概念的目标。只有到了十七世纪，这种变化过程才酝酿成熟，此种激荡不定的思想的混杂状态（Gedankenmassen）才得以澄清。

此种运动的根本发酵剂是由中世纪所继承而又已经在瓦解过程中的哲学与在十五世纪已开始为人所知晓的希腊哲学家原著之间的矛盾。一股新的文化潮流，从拜占庭流经佛罗伦萨和罗马，曾一度改变西方思想以往的流向。在此情况下，人文主义的文艺复兴即所谓古希腊罗马时代的复活，表现为中世纪所呈现的、强大有力的〔对古代文化的〕同化过程的继续和完成；如果此过程从相反方向探索古代思想的发展，那么此时它就达到了它的终点，因为今天可能得到的所有古代希腊原始文献在那时已基本上为人知晓了。 302

希腊原著之被人知晓，人文主义文化之被传播，导致了反经院哲学的运动的兴起，最早在意大利，后来在德国、法国和英国。关于内容，此种反抗运动反对中世纪对希腊形而上学的解释；关于方法，反对从假定的概念出发作出的武断推论；关于形式，反对僧侣拉丁文的死板无味：由于对古代思想的美妙描述，由于热爱生活的民族的精神焕发、形象鲜明，由于有高度艺术修养的时代的优雅和机智，此种反抗运动迅速地夺取了胜利。

但是此种反抗运动内部发生了分化。有柏拉图主义者，他们绝大多数最好称为新柏拉图主义者；有亚里士多德主义者，他们又分为不同派别，他们依据古代的这个或那个不同的诠释者而彼此

猛烈地攻击。还有，更古老的希腊宇宙论学说也复苏了，伊奥尼亚学派学说和**毕达哥拉斯学派**学说复苏了；**德谟克利特**和**伊壁鸠鲁**所持的自然观重新得势。**怀疑主义**以及**通俗哲学的折衷主义**又再生了。

此种人文主义运动或者对宗教漠不关心，或者甚至同公开的“异教”结盟向基督教教义宣战，与此同时，在教会生活内部，种种传统教义之间进行着同样激烈的论战。**天主教**教会在**托马斯主义**堡垒后边，在**耶稣会会员**领导下，筑起防御工事，越来越顽强地抵御着敌人在思想上的进攻。在**新教教徒**中，**奥古斯丁**是思想上的领袖——这是在中世纪已经表现出来的对抗性的继续。但是当新教教会将教义披上哲学外衣的时候，〔从路德教派分离出来的〕**新教改革派**与奥古斯丁更靠拢了；在**路德**教会中，〔由于受到**人文主义**的影响〕占优势的是倾向于亚里士多德体系的原始形式和**斯多葛**派的通俗哲学。然而除了这些思潮外，德国的**神秘主义**统一了所有繁茂分枝的传统（参阅第二十六节，5），在人民对于宗教的迫切需求中，保存了下来，为未来的哲学作出了卓有成效的工作。它的生命力战胜了基督教教会，教会以其渊博的学识拼命要想扼杀它，但没有得逞。

在这些复杂的矛盾冲突中孕育着的新生事物正是在中世纪顶峰时由邓斯·司各脱发动的那次运动的结局，即哲学与神学的分离。只要哲学越来越脱离神学，发展成为独立的、世俗的科学，那么人们就越来越认为哲学的特殊任务是**认识自然界**。文艺复兴时期哲学的各条战线即在此结论中会合起来。**哲学必须是自然科学**——这是当时时代的口号。

然而实现上述意图必然地在开始时只能在传统的思想方法中活动，而传统的种种思想方法中的共同因素是它们的世界观中的 303 **人类中心主义**的性质，此性质是将哲学当作人生观和人生艺术〔必然的〕发展结果。为此，文艺复兴时期各条战线的自然哲学在组织自己的问题时均以**人类在宇宙中的地位**为其出发点。在这方面所发生的思想上的革命，在已变化的文化形势的影响下，为重新形成整个世界观起着决定性的作用。在这一点上，深深地煽起了形而上学的幻想；并从这观点出发，在**乔尔达诺·布鲁诺**和**雅各布·波墨**的学说中，这种形而上学幻想创造了它的为未来刻画的、典型的宇宙诗。

下述文献一般地论述**古代哲学的复兴**：

L. 赫伦《古典文学研究史》（*Geschichte der Studien der Klassischen Litteratur,* 哥廷根，1797—1802年，德文版）。

G. 沃伊特《古希腊罗马时代的复兴》（*Die Wiederbelebung des Klassischen Altertums,* 柏林 1880—1881 年，德文第二版）。

柏拉图主义主要基地在**佛罗伦萨学园**，为**柯西莫·冯·梅狄奇**所建立，他的继承人又出色地坚持了下去。参阅 A. 德拉·托尔《佛罗伦萨柏拉图学园史》（*Storia dell' academia Platonica di Firenze*），佛罗伦萨，1902 年意大利文版。促其成者是乔治·纪密斯特·**普里索**（1355—1450年），他写过许多评注和简编，用希腊文写过一篇论文，论柏拉图学说和亚里士多德学说的分歧。参阅 Fr. 舒尔策《G.G. 普里索》（耶拿，1874 年）。他的有影响的学生是**贝萨利昂**（1403 年生于特拉布松，1472 年去世时是拉文纳罗马教会红衣主教）。贝萨利昂的主要论文《驳柏拉图诽谤者》（*Adversus Calumniatorem Platonis*）1469年在罗马问世。全集载入米涅文库（巴黎，1866年）。柏拉图流派中最重要的成员是**玛西留·费其诺**（他来自佛罗伦萨，1433—1499年），他是柏拉图、普罗提诺著作的译者，是《柏拉图神学》（*Theologia Platonica,* 佛罗

伦萨，1482年)的作者。后来还有**弗兰西斯·帕特里齐**(1519—1587年)，他在他的《一般哲学新论》(*Nova de Universis Philosophia,* 弗拉拉，1591年)一书中最完整地表述了此流派的自然哲学。

米兰多拉的约翰·比科(1463—1494年)提供了与此类似的实例：新柏拉图主义溶合新毕达哥拉斯主义，以及许多近代的思想因素(关于对他的评论，见 A. 利维，柏林1908年)。

提倡用原始资料研究**亚里士多德**的在意大利有**特拉布松的乔治**(1396—1484年)，他的著作有《柏拉图和亚里士多德的比较》(*Comparatio Platonis et Aristotelis,* 威尼斯，1523年)；还有**西奥多勒斯·盖扎**(死于1478年)；在荷兰和德国有**鲁道夫·阿格里科拉**(1442—1485年)；在法国有**雅克·莱弗**(费伯·斯塔布勒西斯，1455—1537年)。

文艺复兴时期的亚里士多德主义者(除开教会—经院哲学流派以外)分为**阿维罗依主义者**和**亚历山大主义者**两个学派。帕多瓦大学是阿维罗依主义的主要基地，也是两派争论最激烈之区。

作为**阿维罗依主义**的代表人物要提一提的有**尼科勒托·弗尼阿斯**(死于1499年)，特别是波洛尼亚的**亚历山大·阿基利尼**(死于1518年，1545年他的著作在威尼斯问世)，还有，**奥哥士廷洛·尼福**(1473—1546年)，其主要著作有《论智能与鬼神》(*De Intellectu et Dæmonibus*)，《小著作》(*Opuscula,* 巴黎，1654年)，以及意大利那不勒斯人**齐玛拉**(死于1532年)。

属于**亚力山大里亚学派**的有威尼斯的**厄莫劳·巴巴洛**(1454—1493年)，其著作有《亚里士多德后自然科学简编》(*Compendium Scientiæ Naturalis ex Aristotele*)，威尼斯，1547年。文艺复兴时期最主要的亚里士多德主义者是**皮埃特罗洛·彭波那齐**(1462年生于曼图亚，1524年死于波洛尼亚)。他的最重要的著作有：《论灵魂不朽》(*De Immortalitate Animae,* 附载反对尼普斯的《防御所》一文)和《论命运和自由意志》；参阅 L. 费里《彭波那齐心理学》(*La psicologia di P.P.*)，1877年罗马意大利文版；还有他的门徒**加斯帕洛·康塔利尼**(死于1542年)，**西蒙·波塔**(死于1555年)，以及朱利叶斯·西泽·**斯卡利格**(1484—1558年)。

在后期亚里士多德学派者中，**杰科波·扎巴雷拉**(1532—1589年)，**安德**

烈斯·西萨平纳斯(1519—1603 年),**塞扎雷·克里蒙尼尼**(1552—1631 年)以及其他一些人在很大程度上似乎缓和了上述矛盾。

关于其他希腊哲学家的复活,要特别叙述的是下面一些人物:**耶斯特·利普斯**(1547—1606 年),其著作有《斯多葛哲学手稿》(*Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, 安特卫普, 1604 年)以及其它作品;**卡斯珀·肖帕**, 304 其著作有《斯多葛道德哲学基础》(*Elmenta Stoicæ Philosophiae moralis*, 美因茨, 1606年)。此外还有:

D. **森纳特**(1572—1637 年),著作有《自然科学概要》(*Epitome scientiae naturalis*, 维滕贝格,1618 年);塞巴斯蒂安·**巴索**,著作有《反亚里士多德的自然哲学》(*Philosophia Naturalis adversus Aristotelem*, 日内瓦, 1621年),以及约翰尼斯·**玛格尼纳斯**,著作有《德谟克利特之复活》(*Democritus Reviviscens*, 帕维亚,1646 年)。

克劳德·德·伯里加德在他的作品《比萨居民》(*Cerculi Pisani*, 乌迪内, 1643年起)中表现出来他是伊奥尼亚自然哲学的复兴者。

皮埃尔·**伽桑狄**(1592—1655 年);著作有:《论伊壁鸠鲁的生平和学说》(*De Vita Moribus et Doctrina Epicuri*, 莱顿,1647年),《伊壁鸠鲁哲学体系》(*Syntagma philosophiae* E., 里昂,1649 年);参阅后面第 326 页至 327 页(德文版)。

伊曼纽尔·**梅因兰纳斯**(1601—1671 年),他的著作《哲学教程》(*Cursus Philosophicus*, 图卢兹,1652 年)捍卫了**恩培多克勒**学说。

以古代**怀疑主义**观点写作的有:**米歇尔·德·蒙台涅**(1533 年至 1592 年),著作有《论文集》(*Essais*), 1580 年波尔多版, 1865 年巴黎新版, 1870 年波尔多再版,参阅 E. 霍夫曼《蒙台涅之疑》(*Montaignes zweifel*),《逻各斯》,第十四卷,1926 年;**弗朗索瓦·桑切斯**(1562—1632 年,一个在土鲁斯教学的葡萄牙人),著作有《讨论不为人知的最高深的第一宇宙学》(*Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*),1518 年里昂版,参阅 L. 格尔克拉斯《F. 桑切斯》,1860 年, 维也纳版;**皮埃尔·夏隆**(1541—1603 年),著作有《论智慧》(*De la Sagesse*), 1601 年波尔多版;后有弗朗索瓦·德·拉莫特·**莱瓦耶**(1586—1672 年), 其著作有《五次对话》, (*Cinq Dialogues*), 1673 年蒙斯版;塞缪尔·**索比埃尔**(1615—1670

年)，塞克斯都·恩披里珂的著作的译者；还有西蒙·**福奇**(1644—1696 年)，《学园学派怀疑论史》(1690 年，巴黎版)的作者。

反对经院哲学最激烈的论战来自那些人本主义者，他们利用基于健康常识的罗马**折衷主义的通俗哲学**尽可能地披上**风雅的外衣**来反对经院哲学；表面上他们主要坚持西塞罗的立场，而事实上他们坚持的是塞涅卡和盖伦的主张。在这里还得提一提阿格里科拉和他的著作《论辩证法的发明》(*De Inventione Dialectica*, 1480 年)。在他之前有**劳伦修斯·瓦拉**(1408—1457 年)，著作有《反对亚里士多德论辩的辩证法》(*Dialecticae disputationes contra Aristoteleos*), 1499 年威尼斯版；还有**卢多维戈·维韦斯**(1492 年出生于巴伦西亚，1546 年死于布鲁日)，著作有《论科学》(*De Disciplinis*), 1531年布鲁日版，1555 年在巴塞尔出《全集》；参阅 A. 兰格在史密特的《教育学百科全书》(*Encyclopädie der Pädagogik*) 第九卷中的文章；还有**马里斯·尼佐里斯**(1498—1576 年)，著作有《哲学上的真原理和真理论》(*De veris principiis et vera ratione philosophandi*), 1553 年帕尔马版；最后有**皮埃尔·得·拉·拉美**，又名皮特勒斯·拉马斯(1515—1572年)，著作有《论辩律则》(*Institutiones Dialecticæ*), 巴黎版 1543 年；参阅 ch. 沃丁顿的著作，1849 年和 1855 年巴黎版。

托马斯主义经院哲学的传统在伊比利亚半岛的大学里最顽强地坚守着自己的阵地。在其拥护者中最杰出的是弗朗兹·**苏阿雷兹**(来自格拉纳达，1548—1617 年)；《形而上学争论》(*Disputationes Metaphysicæ*), 1605 年出版；《全集》，二十六卷，1856—1866年，巴黎版；参阅 K.沃纳《**苏阿雷兹与上世纪经院哲学家**》(*S. und die Scholostik der letzten Jahrhundert*, 1861年，雷根斯堡德文版)和马休《弗朗兹·苏阿雷兹》(1921 年，巴黎版)。还须提一提的是科英布拉的耶稣会作家文集，即所谓的 *Collegium Conembricense*。

新教教会从一开始就与人文主义运动有着较密切的关系。特别是在德国，两者往往携手前进。参阅 K. 哈根《德国宗教改革时期文学与宗教的关系》(*Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*), 三卷集，1868 年法兰克福德文版；E. 特勒尔奇《近代基督新教与教会》(*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*),《当代文化》杂志卷一，1906 年第 4 期。

在新教大学里介绍亚里士多德主义的主要是**菲利普·梅兰克森**。在布雷特施莱德和宾德塞尔所搜集的有关他的著作的版本中，卷十三和卷十六是他的哲学著作。其中首要的是论述逻辑（辩证法）和伦理学的教科书。参阅A. 里克特《梅兰克森对哲学课的贡献》(*M's Verdienste um den philosophischen Unterricht*)，1870 年莱比锡德文版；K. 哈特费尔德《德国导师梅兰克森》(*M. als Præceptor Germaniae*)，1870 年柏林德文版；E. 特勒尔奇《格哈特和梅兰克森的理智和觉醒》(*Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerharp und Melanchthon*)，1891 年；W. 狄尔泰《精神科学的自然体系》(*Das naturliche System der Geisteswissenschaft*)，参阅前面第 295 页；H. 梅尔《哲学家梅兰克森》(*M. als Philosoph*)，《哲学史文库》第十卷和第十一卷，又载《哲学的界限》，1909 年蒂宾根版；P. 约阿希姆森《公域》(*Loci communes*)，1926 年《路德年鉴》；P. 彼得森《新教德国的亚里士多德哲学史》(*Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutchland*)，1921 年；E. 韦伯 1907 年出版的《德国新教的经院哲学》(*Die philos Scholastik des deutschen prot.*) 和 1908 年出版的《新教的学院哲学对正统路德派教义学的影响》(*Der Einfluß der prot. Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*)。

路德本人的立场同奥古斯丁主义的立场要接近得多，参阅 Ch. 魏塞《路德基督学说》(*Die Christologie Luthers*)，1852 年莱比锡德文版。加尔文的情况更是如此，只有**兹温格利**较友好地倾向于同时代的哲学，特别是意大利的新柏拉图主义。然而，这三位伟大的〔宗教〕改革家只有在神学领域里有其科学意义，在这里只不过作为十六世纪一般理智运动的基本因素提一提而已。参阅 K. 霍尔《基督教发展史文集》(*Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte*)，第一卷《路德》(1923 年第三版)。也可参阅伯默尔《当前对路德的研究》(或译《从现代研究的观点看路德》，*Luther im Lichte der neueren Forschung*，1918 年第五版)和 W. 昆勒尔《兹温格利的精神世界》(*Die Geisteswelt U. Zwinglis*，1920 年)。 305

新教派亚里士多德主义碰到的敌手是**尼古劳·陶雷鲁斯**(1547—1606 年)，他是巴塞尔和阿尔特多夫的教授；著作有《哲学的胜利》(*Philosophiæ Triumphus*，1573 年巴塞尔版)，《阿尔卑斯毁败记》(*Alpes Cæsæ*，1597 年

法兰克福版)。参阅F.X.施密特—施瓦茨贝尔《德国第一位哲学家陶雷鲁斯》(*N. T., Der erste deutsche Philosoph,* 1864 年，埃尔兰根德文版)以及前面所引 P. 彼得森的著作；它的敌手还有**苏塞纳斯主义**①，此为锡耶纳的**烈利奥·索齐尼**(1525—1562 年)和他的侄子**福斯托** (1539—1604 年)所创立，参阅 A. 福克《苏塞纳斯主义》(*Der Sozinianismus,* 1847 年，基尔德文版)和赫佐格在他的《神学百科全书》一书中的文章(第二版卷十四，自第 377 页起)；它的敌手特别存在于**神秘主义**的群众运动中。在此运动中最杰出的代表是**安德烈亚斯·奥西安德** (1498—1552 年)，**卡斯帕·施文克费尔德** (1490—1561 年)，**塞巴斯蒂安·弗兰克**(1500—1545 年；由齐格勒和勒曼出版的《奇谈怪论》[*Paradoxa*]，1909 年耶拿版；参阅 K. 哈根，所引著作卷三第五章；A.黑格勒尔《塞巴斯蒂安·弗兰克的思想和著作》[*Geist und Schrift bei S. Fr.*]，1892年)，特别是**瓦伦丁·韦格尔** (1553—1588年；《论幸福生活小册》[*Libellus de vita beata*]，1606 年，《金柄》[*Der guldne Griff*]，1613年，《论世界方位》[*Vom Ort der Welt*]，1613 年，《基督教教理问答》[*Dialogus de Christianismo*]，1614 年，Γνῶθι σαυτόν② [《认识你自己》]，1615 年；参阅 J. O. 奥伯尔《瓦伦丁·韦格尔》，1864年莱比锡版；还有 A. 伊斯雷尔，1880 年)。

继库萨的尼古拉之后，**自然哲学**倾向更强烈地表现在**查尔斯·布依勒**(又名博维卢斯，1470—1553 年)身上，其著作有《论理智》(*De Intellectu*)，《论感觉》(*De Sensibus*)，《论知识》(*De Sapientia*)(参阅 J. 迪伯尔《一种体系的尝试——阐述查尔斯·布依勒哲学》 [*Versuch einer system. Darstellung der Philos. des c. B.*]，1862 年维尔茨堡德文版)；并表现在**吉罗拉莫·卡尔丹**(1501—1576 年)身上，其著作有《我的生平》(*De Vite Propria*)，《论事物多样化》(*De Varietate Rerum*)，《论微妙》 (*De Substilitate*)，《全集》(1663 年里昂版)。关于此事和后面所述参阅里克勒和西贝《十六、十七世纪著名物理学家的生平和学说》 (*Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert*)，七册；1819 年起，苏尔

① 此教派承认上帝存在和基督圣经，但否认基督的神性，否认三位一体，否认灵魂不朽，以理性解释人类原罪及救赎。——译者

② 希腊文原是苏格拉底的话，此处引用作为书名。——译者

茨巴赫德文版。

意大利自然哲学家中最杰出的人物是乔尔达诺·布鲁诺，意大利坎佩尼亚的诺拉人，出生于 1548 年，在那不勒斯受教育。他参加了多米尼克教派，遭到该派极度的不信任，因而出走，从此过着漂泊的生活。他路过罗马、上意大利，到达日内瓦、里昂、图卢兹，到巴黎和牛津讲学，然后又到马尔堡、维滕贝尔格和赫尔姆施泰特讲学，又访问过布拉格、法兰克福、苏黎世；最后在威尼斯遭遇不幸，由于被人出卖，落入宗教裁判所之手。他被转押到罗马，在那里住了几年监狱，由于他坚决拒绝收回〔自己的主张〕，1600 年被烧死。他的一生漂泊不定，部分原因是由于他自己的性格造成的。他长着富于幻想的高傲的翅膀，狂热追求新的真理，特别是哥白尼思想体系，他为此而不得不受苦受难，然而他豪情纵放，壮志凌云，目空一切，热衷于煽动，肆无忌惮。他的拉丁文著作(三卷集，1880—1891 年，那不勒斯版)有些涉及“鲁路斯艺术”(特别是«论图像、符号和观念的组合» 〔*De imaginum signorum et idearum compositione*〕)，有些是教育诗或形而上学论文(«论单子、数目和形状» 〔*De monade numero et figura*〕；«论至小的三个方面»〔*De triplici minimo*〕)；意大利文著作(由 A. 瓦格纳编辑，1829 年莱比锡版；新版由拉加尔德编辑，两卷集，1888—1890 年哥廷根版)有些是讽刺作品(«蜡台» 〔*Il candelajo*〕；«灰堆上的华筵» 〔*La cena della cineri*〕；«趾高气扬的野兽驱逐记» 〔*Spaccio della bestia trionfante*〕，库勒伯克译成德文，1890 年莱比锡版；«飞马的诡计» 〔*Cabala del cavallo Pegaseo*〕，另一些是他最完整的理论著述：«论原因、原则和太一»，(*Dialoghi della causa principio ed uno*)，拉松译成德文，1872 年柏林版；«论英雄气概» (*Degli eroici furori*)；«论无限、宇宙和诸世界» (*Dell' infinito universo e dei mondi*)。(由金泰尔出版 «论形而上学»，1907 年巴里版；«论道德» 1910 年)。参阅巴塞洛米斯«乔尔达诺·布鲁诺» (1846 年及次年，巴黎版)；D. 伯尔特«布鲁诺的生平和学说»(*G.B. sua vita e sue dottrine*, 1889 年罗马版)；Chr. 西格瓦尔特在«小著作»中的文章，卷一 (1889 年弗赖堡)；H. 布伦霍夫«布鲁诺的世界观和他的厄运» (*G. B. S Weltanschauung und Verhängnis*, 1882 年莱比锡版)。对于他的意大利文著作和拉丁文著作的评论，参阅 F. 托科(1889 年佛罗伦萨版；1891 年那不勒斯版)。W. 狄尔泰« 从古代泛神论的历史关联看泛神论的历史发展»(*Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtli-*

chen Zusammenhang mit dem älteren pantheistischen System, «文库»卷十二;«文集»卷二)。V. 斯潘姆帕纳托«布鲁诺的生平»(1921年,墨西拿版)和 L. 奥尔施克(«德文季刊»,1924 年第二期)。

代表另一种思潮的是**培尔那狄诺·特勒肖**(1508—1588 年;«依照物体自身的原则论物体的本性» [*De rerum natura iuxta propria principia*], 1565 年罗马版,1586 年那不勒斯版。对他的评论见 F. 菲奥伦廷诺,1872 年和 1874 年佛罗伦萨版;L. 费里,1873 年都灵版;G. 金泰尔,1911 年巴里版)和他的更重要的继承人**托马索·康帕内拉**。康帕内拉在 1568 年出生于卡拉布里亚的斯提罗,他早年就参加了多米尼克教派,遭遇过多次迫害,住过多年监牢,之后才被拯救出来送往法国。在法国他与笛卡儿学派的朋友交游。1639 年他在巴黎逝世。后来他的命名为«科学复兴»的全集才出版。在他身上,思想大胆、博学多能、追求革新、精神振奋和拘泥迂腐、虚幻妄想、执拗偏见、眼光短浅掺杂在一起。1854 年在都灵出版了新版,附有德安戈那所作的传记引言。在他卷帙浩瀚的著作中可以提一下的有:«创建哲学的先驱»,1671年;«现实哲学(四)»,附有附录«太阳城» (*Civitas Solis*),1623 年;«论西班牙君主制度»,1625 年;«理论哲学(五)»,1638年;«哲学总论或事物按其固有原则的形而上学(三)»,1638 年。参阅巴尔达克尼«康帕内拉的生平和哲学»(*Vita e Filosofia di T. C.*),1840 年和 1843 年,那不勒斯意大利文版;D. 贝特«有关康帕内拉的新材料» (*Nuovi Documenti di T. C.*),1881 年罗马意大利文版;Chr.西格瓦尔特«小著作»卷一,1889 年弗赖堡版;L. 布兰希特«康帕内拉»,1920 年巴黎版。

306

通神一魔术学①见于**约翰·罗依西林**(1455—1522 年;«论奇异的文字»,«论通神术»),**内特斯海姆的阿格里帕**(1487—1535 年;«论神秘哲学»,«论科学之不可靠和虚妄»)和**弗朗西斯科·佐尔齐**(1460—1540 年;«论世界的和谐»,1549 年巴黎版)。

更重要、更独立的思想家是荷赫海姆的特奥弗拉斯特·波姆巴斯特·**帕拉切尔斯**(1493 年出生于艾因西德尔恩,他过着冒险的生活,在巴塞尔当化学教授,1541 年在萨尔茨堡逝世)。在他的著作(由胡塞尔编辑,1616—1618

① 或译神智一魔术学。——译者

年，施特拉斯堡版；由 B. 阿什勒尔译成德文，耶拿出版，1926 年起）中最重要的有：《玄秘论著》，《外科烈性药物》 和《物性论》。从 1922 年以来出版了由苏德荷夫和马特赫森编辑的评论性的《全集》。参阅 R. 奥依肯《近代哲学史文集》 *(Beiträge zur Gesch. der neueren Philos.)* 1886 年海德尔堡，1905 年德文第二版，第 22 页起； W. 马塞森《荷赫海姆的特奥弗拉斯特的宗教哲学》 *(Die Religionsphilosophie des Th. V. H.)*, 1917 年波恩德文版。有关近代文献，参阅H.凯泽为他的《选集》写的后记（《穹苍》，1921 年莱比锡版，附有具有启发意义的索引）。——在他众多的门生中最重要的是**浸礼会信徒约翰·范·赫尔蒙特**（1577—1644年；《医学的诞生》，1684 年出版他的著作的德文版；参阅 1907 年出版的 Fr. 斯特伦茨对他的论述）和他的儿子弗朗兹·默库里乌斯，还有**罗伯特·弗拉德**（1547—1637年；《摩西哲学》，1638 年古达版）以及其他人。

雅各布·波墨的学说构成这些思潮最引人注目的沉淀物。1575 年他出生于戈尔利茨城附近。他在漫游之际吸取了各种各样的思想，一声不响地消化、改造这些思想。他在戈尔利茨当鞋匠定居下来。1610 年他以他的主要著作《曙光》 *(Aurora)* 而闻名于世。后来他被迫在一段时期内沉默，之后又出版了许多其它著作，其中主要的有：《关于灵魂的四十个问题》 *(Vierzig Fragen von der Seele)*, 1620 年出版；《伟大的神秘》 *(Mysterium Magnum)*, 1623 年出版；《关于神恩的选择》 *(Von der Gnadenwahl)*, 1623 年出版。他于 1624 年逝世。《全集》由西伯勒尔编辑，1862 年在莱比锡出版，1922 年再版。参阅 H. A. 费克纳《波墨的生平和著作》 *(J. B., Sein Leben und sein Schriften)*, 1853 年格尔利茨德文版；A. 派普《德国哲学家波墨》 *(J. B., der deutsche Philosoph)*, 1860 年莱比锡德文版；M. 卡里尔《宗教改革家的哲学世界观》 *(Die Philos. Weltanschauung d. Reform.)*, 卷一，第 310—419 页；P. 多伊森《波墨语录》 *(J. B., Rede)*, 1897 年基尔德文版；P. 汉卡默尔《雅各布·波墨》；H. 波恩卡姆《路德与波墨》，*(Luther u. B.)*, 1925年。

第二十八节　传统理论之间的斗争

直接依附于希腊哲学，这是文艺复兴时期的主流；此种风气在中世纪时不是完全没有先例，如夏特勒学派及其友人孔歇的威廉(参阅第二十四节)之流就是对**自然**知识日益增长的兴趣和人文主义运动两相结合的原型。此时正如彼时，人文主义和自然哲学的结合总同柏拉图联系起来，而站在与亚里士多德对立的立场上；这点值得注意，它也是传统理论不断变化的命运的特点。

1. 事实上，古代文学的复兴首先表现为**柏拉图主义**的强化。自从但丁、彼脱拉克①和薄伽丘②的时代以来，人文主义运动就一直向前发展；罗马世俗文学与意大利民族意识的觉醒紧密联系在一起，而人文主义即起源于对罗马世俗文学的兴趣。但拜占庭的学者们迁徙到了意大利，这股人文主义运动的潮流受到了外力的冲击才变成了一股胜利的狂潮。在拜占庭学者中，亚里士多德主义者与柏拉图主义者，人数相当，同等重要。但是柏拉图主义者带来了比较不为人所知晓的，因而也更使人印象深刻的东西。此外，307 亚里士多德在西方被认为是与基督教义一致的哲学家，因此渴望新鲜事物的亚里士多德的反对力量就希图从柏拉图那里获取更多的与之不同的东西；更重要的，这位雅典人的著作的艺术魅力没有一个时代比这个时代更使人容易感受。因此，首先是意大利热忱地沉醉于柏拉图，此种热忱堪与古代晚期对柏拉图的热忱相匹敌。

① Petrarca 或 Petrarch (1304—1374 年)，意大利诗人。——译者

② Boccaccio (1313—1375 年)，意大利作家。——译者

在佛罗伦萨，柏拉图学园复活了，好像直接与古代晚期连接起来了。在梅狄奇家族[①]的保护下，在佛罗伦萨，实际上发展起来了一种丰富多彩的科学活动；在此活动中，像纪密斯特·普利索和贝萨利昂等领导人物所获得的威望不亚于当年新柏拉图主义的学阀们。

然而新柏拉图主义的亲缘关系更深一步向前发展了。接受柏拉图学说的拜占庭传统就是新柏拉图传统。当时在佛罗伦萨所教的柏拉图主义实际上是新柏拉图主义。玛尔西略·**费其诺**翻译普罗提诺的作品，也翻译柏拉图的作品，而他的“柏拉图主义神学”与普罗克洛的神学没有什么区别。因此，**帕特里齐**怪诞的自然哲学的理论基础不过是新柏拉图主义的流出理论体系而已；但是很有意义的是，在这里新柏拉图主义的二元论因素被剥掉了，一元论倾向更纯地、更充分地表露了出来。因此，文艺复兴的新柏拉图主义者突出了**宇宙之美**；神性，太一（Unomnia）对新柏拉图主义者来说，是一种崇高的宇宙统一体，繁多性谐和地孕育于其中；因此，新柏拉图主义者得以歌颂宇宙无边无际，引人神往；他陶醉于歌颂神性为普照（Omnilucentia）的光的形而上学[②]中。

2．在这种理论里显而易见存在着的泛神论倾向足以使此种柏拉图主义成为教会怀疑的对象，也因而给其对手**逍遥派**提供攻击自己的可乘之机；此把柄不仅为经院哲学的亚里士多德主义者所利用，并且也为其他的人们所利用。的确，在另一方面，柏拉图主义者指责人文主义的新亚里士多德主义的地方正是后者的自然主

① 梅狄奇（Mediceer）系15—16世纪意大利佛罗伦萨有钱有势的家族，一门中出教皇三人。——译者

② 参阅第二十节，7。——译者

义倾向，并标榜自己的超感倾向与基督教义同出一源。就这样，希腊哲学的这两支伟大传统又互相争战起来，而每一方攻击对方的正是对方的非基督教性质①。在这种意义上普里索在他的标题为νόμων συγγραφή(«律令志»)的著作中向亚里士多德主义者进行过论战，并因而遭到来自君士坦丁堡的金纳狄奥斯主教的严厉谴责。在这种意义上特拉比松的乔治攻击了学园学派，在这同样的意义上贝萨里昂(虽然温和一些)回敬了他。因此，这两学派之间的仇恨以及由此仇恨在古代所引起的文坛骚动又传到了文艺复兴时期；有些人，如帕多瓦的里昂尼古·托马斯(死于1533年)，曾告诫过这些武士们要理解存在于这两位哲学巨人之间的更深一层的统一，但他们枉费心机，毫无成效。

3．与此同时，在**亚里士多德主义者**内部也绝对没有统一的观点。这位斯塔吉拉人(亚里士多德)的希腊诠释者们及其追随者对阿维罗依主义者如同对托马斯主义者一样鄙视。据他们看来这两种人都同样是野蛮人，然而他们自己大部分人囿于成见，对这位大师的诠释，他们只赞成与斯特拉脱主义的观点相近者。在此类诠释者中杰出的代表是**阿弗洛底西亚的亚历山大**。即使在这里也同样存在着一种传统观点反对另外的传统观点。这种斗争在帕多瓦表现得特别尖锐；在帕多瓦，**阿维罗依主义者**发现**彭波那修斯**教学活动效果显著，自己的堡垒受到了威胁。他们争论的中心问题是灵魂

308

① 在亚里士多德主义者内部的不同流派中也出现完全相同的情况，其中每一流派均希望被人当作正统，——甚至不惜以"双重真理"(Zweifachen Wahrheit)的代价获取此盛名。在这方面阿维罗依主义者特别在行；因此发生了这样一件事：他们当中有一个名叫尼福的人，他受教皇之托反驳彭波那齐的灵魂不朽理论。当然，后者也用同一张王牌来掩护自己。

不朽。双方均不承认有完全的个人的灵魂不朽，但阿维罗依主义确信这种缺陷至少在理智的统一中能得到补偿，而亚历山大里亚学派却认为灵魂的理性部分从属于肉体状态并可能随之一起消灭。与此相联的是对于辩神论①、天意、命运、意志自由、奇迹和预兆等的争论，在这些争论中彭波那齐往往强烈地倾向于斯多葛学说。

随着时间的推移，此种依赖于诠释家、受阻于诠释家的现象也不复存在了；这就为纯正地、直接地理解亚里士多德开拓了道路。在这方面干得最出色的是朱利叶斯·西泽·斯卡利格和西萨平纳斯，后者宣誓绝对忠于亚里士多德。德国人文主义者从语文学观点出发对逍遥派体系也有同样正确的理解；但是他们仿照梅兰克森的先例，只在逍遥派体系符合于新教教义的地方，他们才收进自己的理论里。

4．在所有这些情况中，对希腊哲学的吸取导致了对经院哲学实质性的对抗。另一条人文主义路线更接近于罗马文学，它倾向于以形式为主的对抗，它把索尔斯伯利的约翰当作此种对抗在中世纪的先驱。此等人文主义者的审美观反对中世纪文学不文雅的外表。他们沉浸于古代作家的文采风雅和色彩鲜明之中，因而不能正确地鉴赏寓于经院哲学术语粗糙外壳之内的、充满特性的内核。文艺复兴时代的思想家，本质上富有审美气质，对于概念科学的抽象性质不再感任何兴趣。因此，他们以严肃和嘲笑为武器展开了各条战线的斗争。**他们不要概念，要〔具体〕事物**；不要矫揉造作的言词而要有教养的优雅的语言；不要诡谲的论证和精微的区

① Theodicee（或译“神义论”或“神正论”）：神虽容许罪恶存在，但无损于神的正义与公正。——译者

分而要投合活人的幻想和感情的风雅的描绘。

劳伦修斯·瓦拉第一个发出此种呼声。**阿格里科拉**在生动活泼的辩论中继续发出此种呼声。**伊拉兹马斯**也参加进来。这些人物的典范是西塞罗和井提良，还有塞涅卡和盖伦。当哲学方法在他们手里必须改变时，经院哲学的辩证法特别在西塞罗的影响下便被排除了，代之而起的是修词学和语法学原则。真正的辩证法是演讲学①。因此"亚里士多德"逻辑成为受人最猛烈攻击的对象；三段论法势必被简化，并从原来的崇高地位赶了下来。三段论不可能产生任何新的东西，它只是没有成效的思想形式。后来布鲁诺、培根和笛卡儿和这些人文主义者一样特别强调了这一点。

309

但是三段论的权威同辩证的"唯实论"联系得愈更紧密，唯名论和名称论的因素就同人文主义的反抗愈更联结起来了。这一点表现在**维韦斯**和**尼佐里斯**身上。他们激烈反对普遍概念的权威。根据维韦斯的意见，中世纪科学堕落的真正原因即在于此。尼佐里斯教导说②，共相是集合名词，其产生是用"理解"的方法，不是用抽象的方法；个别事物连同自身的性质就是现实。我们所要关心的事就是去理解它们。有比较能力的理智的次要活动就是尽可能朴实地、不加修饰地去阐述它们。因此曾经在以往的辩证法中制造出如此巨大困难的所有形而上学假设都必须从逻辑学中清除出去。经验主义只能运用**纯形式逻辑**。

然而人们在修词学和语法学中探索着"自然的"辩证法。因为**拉马斯**认为，"自然的"辩证法应该教育我们在自觉的思维中只遵

① 皮特勒斯·拉马斯《论辩律则》开头部分。

② 马里斯·尼佐里斯《哲学上的真原理和真理论》，I. 4—7；III. 7。

循这样一些规律：根据理性本性这些规律也控制我们的自觉的思维，并在正确地表现此种不自觉的思维过程中自发地呈现出来。然而在所有思维活动中，至关紧要的事是找出决定问题的观点并将此观点正确地应用在对象上。据此，拉马斯遵照维韦斯①的意见，将自己的新辩证法分成**发明**（Inventio）和**判断**（Judicium）两论。第一部分是一种普通逻辑学，还不能避免以"部目"（Loci）形式重新引荐像因果关系、本质、种等范畴；并由于毫无系统地例举这些范畴，这种"最新逻辑"便沉溺于通常的世界观的幼稚的形而上学中。**判断**论被拉马斯发展为三个阶段。第一阶段就是把对象纳入已发现的观点之中，从而对问题作出简单的判断；因此在这里三段论的作用比以往大大降低了。第二步，利用定义和划分，判断力须将隶属于同一体系整体的知识联结起来。然而，判断力只有在它把一切知识与上帝联系起来的时候，才完成了它的最高任务并发现自己也来源于上帝。这样一来，自然的辩证法发展到通神学②的高峰。

此种修词学体系虽然根子浅，独创力弱，然而在渴望新生事物的那个时代却激起了巨大轰动。特别是在德国，拉马斯主义学派和反拉马斯学派进行着激烈的争论。在此思想体系的友人中，**约翰尼斯·斯特姆**③特别值得重视，他是一个人文主义的典型教育

---

① 卢多维尼·维韦斯《论科学》第一篇。

② Theosophie（或译"神智学"）：认为靠精神上的自我发展、天人感通或直观等神秘方法可洞察神性，接触上帝。——译者

参阅P.罗布斯坦因《神学家拉马斯》(*P.R. als Theologe*)，施特拉斯堡，1878年德文版。

③ 参阅E.拉斯《历史地批判地论述约翰尼斯·斯特姆教育学》(*Die Pädagogik des J. St. kritisch und historisch beleuchtet*)，柏林，1872年德文版。

310 学家，他规定教育任务为培养学生认识事物并知道如何根据正确的观点来判断事物、有教养地谈论事物。

5. 此种思潮的特征是对形而上学所持的冷淡态度。此事实即可证明此思潮来源于罗马的通俗哲学。此思潮与西塞罗有特殊的渊源关系。西塞罗依靠他的柏拉图学派的怀疑论或盖然论，从而具有特殊的影响。人们对于抽象概念的讨论厌倦了，这使一大批人文主义者远离了古代的伟大的思想体系；只有通俗的斯多葛主义，由于它的道德学说和宗教学说独立于正统宗教，所以它在文艺复兴时代的作家中拥有大量的追随者。在另外一些范围里加上宗教上失去信仰或信仰无差别论的蔓延使**怀疑主义**表现为有教养的人们的正当情调。外界生活的魅力，灿烂文化的光辉，更火上加油，使人们对于哲学上的苦思冥想感到索然寡味。

蒙台涅充分发挥了此种世俗的怀疑主义。他以一个伟大作家的优美而轻盈的笔调，海阔天空，高瞻远瞩，生动活泼地描绘了他那个时代的精神全貌，从而赋予法国文学至今仍保存其基本精神的情调。但是此种运动仍然没有脱离古代常轨。在蒙台涅的《论文集》中无论透露的是什么哲学思想都来源于皮浪主义。因此，中断已久的传统线索又连接起来了。理论见解和伦理观点的相对性，感官的错觉，主观与客观之间的鸿沟，主观客观的不断变化，一切理智活动均依赖于非常不可靠的论据——所有这些古代怀疑主义的论点，在这里我们都碰到了，只不过不是以系统阐述的形式，而是在具体问题的讨论中乘兴结合；也正因为如此，反而感人更深。在宗教改革时期**伊拉兹马斯**借以坚持激烈的宗派斗争[①] 的正是这种

① 关于伊拉兹马斯，参阅库诺·弗兰克（《国际月刊》，1911年三月号）；P.史密

同样的信心十足的精神自由的高度。

与此同时，**桑切斯**按照更加严格的规定复活了皮浪主义，但形式生动活泼，使人不免希望或有一天人类会获得可靠的知识。在个别章节中和全书结尾时他问："Nescis? At ego nescio. Quid?"〔"你不知道吗？而我可不知道。为什么？"〕。对此巨大的疑问词"Quid?"〔"为什么？"〕，他的确没有提出答案；指导通向真正知识的重责是他仍未偿还的旧账。然而他对于他所追求的知识的方向却毫不怀疑。蒙台涅也同样指出了：科学应把自己从书本知识的冗言赘句中解放出来并应直接针对事物本身提问。因此桑切斯需要一种新知识，并隐隐约约预感到这种新知识；可是他并不完全知道在什么地方用什么方法去寻找这种新知识。在许多段落里，他似乎就要接触到对自然进行经验的研究了；但是恰恰在这里他又不能跳出对外部知觉的怀疑观点；每当他认识到内在经验更高的确实性时，此内在经验由于本身的不明确性又丧失了自身的价值。 311

夏隆的步伐显得更稳健，因为他抓住智慧的实践目的不放。他和他的两个前辈一样，怀疑可靠理论知识的可能性；在这方面，他们三人都树立了教会和信仰的权威：形而上学只可能由天启揭示，人类的认识能力不足以认识它。但是，夏隆接着说，人类认识能力对于道德生活所必需的**自我认识**是满有足够能力的。这位怀疑论者没有真正认识事物的信心，首先他的这种谦卑就属于此种自我认识；这位怀疑论者无论何处都不肯透露出自己的理论判断，

斯《伊拉兹马斯》（伦敦，1923年）；J. B. 皮鲁《伊拉兹马斯及其宗教思想》（1924年，巴黎法文版）；L. E. 宾鲁《改革家伊拉兹马斯》（1923年伦敦英文版）；休伊津加《伊拉兹马斯》（哈勒姆，1924年）；A. 雷诺德《伊拉兹马斯及其宗教思想》（1926年，巴黎法文版）。

他的这种精神自由即根源于此种谦卑。然而另一方面毫无疑问的是，对于正义诚实和履行职责的道德命令在这种自我认识中得到了认识。

按照当时总的趋势来看，此种把注意力转向实践领域的倾向并不持久。后期的怀疑论者突出了皮浪传统的理论方向；此种时代的总的情调趋势产生的大部分效果最后对于教义信念的确实性起着巨大作用。

6．各种各样大量思潮浩浩荡荡流入这个时代，**教会教义**要控制这些思潮已不能像从前对付阿拉伯—亚里士多德理论的侵犯那样成功了：新的理论世界太繁杂，充满的矛盾太多了；再说，教会教义本身吸收外来思想的能力已经消耗殆尽了。因此，罗马教会竭尽可能运用的全副力量仅限于保卫自身的精神力量和外部力量，仅限于加强自身的内部传统和安全。在此时耶稣教会用此变态形式完成了十三世纪托钵僧教派所承担的同样的任务。由于耶稣教会之功，在特里恩特会议（1563年）上规定了反对一切改革的基督教教义的终结形式，并宣布在主要问题上**托马斯主义**为哲学理论的权威。从此以后，就不可能再存在原则上的改变问题，所存在的只是如何更恰当地阐述和适时地增补附注的问题。教会这种方式将自己排除于时代的新潮流之外，而依附于教会的哲学也因而陷入不可避免的停滞中，直至数世纪之久。在1600年左右在伊比利亚半岛的大学里经院哲学曾开放过短暂的晚开之花，但在此形势下也未结出真正的果实来。**苏阿雷兹**是一位杰出的作家，文风清丽，目光敏锐，一丝不苟，并具有明朗地阐述自己思想的巨大才能；在驾驭语言技巧上大大超过了大多数老一辈的经院哲学家；但是

在他的学说的内容上也跳不出传统的圈子。不言而喻，在科英布拉耶稣会作家的伟大文集中这同一局限性也被人视作理所当然。

与此宗教传统相对立，另一种形式此时出现在**新教教会**中。在这里也一样，反对力量需要更古老的传统而否认中世纪的改革和发展。宗教改革运动渴望刷新原始基督教义以反对天主教教义。它把圣经中的正经的范围缩得更为狭小，否定了拉丁文《圣经》[①]，只承认希腊原本作为标准，它又回到尼西亚信条上去了。十六世纪教义之争——从理论上来考虑——关键问题在于：基督教义何种传统应为必须遵守的法规(教义)。 312

然而神学上的矛盾随之带来了哲学上的矛盾，在中世纪曾经重复出现的许多问题又重现了。宗教需要在**奥古斯丁**学说中比在经院哲学的概念中找到更深刻、更充分的满足，找到更直接的表现。对罪孽意识的严肃态度，强烈地渴望灵魂拯救，对信仰的完全的真心诚意——所有这些原属于奥古斯丁的特质在**路德**和**加尔文**身上重现出来。但是只有在加尔文学说中才表现出了这位伟大的基督教著作家的持续影响；正因为如此，又一次引起了**托马斯主义**与**奥古斯丁主义**之间的对立，这一点在十七世纪的法国文学中表现出有决定性的影响(参阅第三十节到三十一节)。对于在耶稣会教义指导下的天主教徒来说，托马斯是控制一切的权威；对于宗教改革派的教会和天主教教义本身内部的自由倾向来说，奥古斯丁又是控制一切的权威。

德国新教教义又走上了另一条道路。在路德教义的发展过程

---

① Vulgäta (拉丁文《圣经》)：在第四世纪末期，为 St. Jerome 所译、为天主教所承认的唯一拉丁文译本。——译者

中，**梅兰克森**的合作(因而也是**人文主义**的合作)，促进了路德天才的发展。虽然人文主义者① 的理论美学的本质和对宗教漠不关心的本质对于路德信仰深厚的气质的强大自然力极不吻合，但是当路德要赋予他的著作以科学的形式时，他不得不从哲学中借用概念以奠定自己的理论基础。然而，在这里，梅兰克森哲学的折衷性质渗透进来了；当路德激烈地反对经院哲学的亚里士多德主义的时候，他的学识渊博的同人把**人文主义的亚里士多德主义当作新教哲学**介绍了进来。在此，也一样，更古老的传统与改革后的传统对立。的确，此种原始的亚里士多德主义不仅必须从西塞罗、塞涅卡和盖伦的通俗哲学中得到更正，而且更重要的要通过《圣经》得到更正；此种学说的综合不可能达到像中世纪逐渐成熟的托马斯主义所达到的有机统一。但是这一次逍遥派体系只被当作世俗科学对神学的补充。为了达到这种目的，梅兰克森深知在自己的教科书中要用多么大的熟练技巧对材料进行取舍、整理、阐述，才能使之成为在新教大学中延续两世纪之久的、在主要方面统一的理论基础。

7．然而在基督新教中，积极活跃的还有其它一些传统势力。313 路德的解放业绩的根源和成就完全不是来源于**神秘主义**——的确不是来源于艾克哈特长老的天才所表现的那种灵化的世界观的崇高形式，而是来源于极诚笃的虔诚运动，此运动在"教友派同盟"和"共生教社"② 中作为"实践神秘主义"从莱因河畔传播出来。对于

① 对于宗教改革和人文主义的关系参阅 Th. 齐格勒《伦理学史》(*Gesch. der Ethik*)，II. 第414页起。

② "Brüdern Vom gemeinsamen Leben"，此团体以普及基督教为宗旨。——译者

此种神秘主义来说，信念，心灵纯洁，“效法基督”，成为宗教的唯一内容。同意教义，表面的神圣善行，整个教会生活的世俗机构，似乎都是不关紧要的事，甚至反而是障碍，累赘：虔诚的感情超越所有这些表面活动，需求的只是自己个人的宗教生活的自由。这就是宗教改革的内在源泉。路德本人不仅研究奥古斯丁，而且编辑出版《**德意志神学**》：他的言词鼓动了宗教渴念的风暴；在反对罗马的斗争中，此风暴搀杂着民族独立的渴望。

然而此时当新教国教以一种理论的教义体系的固定形式重新巩固起来，并且在教派斗争中为了争取自己的生存战斗得越更激烈的时候，新教国家就越更坚持此种教义体系形式：在此时，神秘主义的超教派的冲力，与民族意识一样觉醒起来了。宗教改革思想在神学上的定形表现为自身的毁灭：正如当初路德向经院哲学的“诡辩法”宣战一样，现在神秘主义运动在人民群众中悄悄地、深入地、广泛地进行煽动，将其斗争矛头指向他自己的创造物。在**奥西安德**和**施文克费尔德**这类人身上，路德不得不扑灭属于他自身的某些性质和发展。但是在此运动中，很明显的是，中世纪神秘主义学说在形形色色的荒诞观念的掩盖下和在暧昧不明的形象中神话般地保存并流传了下来。出现在像**塞巴斯蒂安·弗兰克**这类人的学说中或在**瓦伦丁·韦格尔**秘密流传的宗教小册子中的神秘主义在艾克哈特的唯心主义中找到了根据，艾克哈特的唯心主义将一切外在的东西转化为内在的东西，将一切历史的东西转化为永恒的东西；它在自然界和历史的变化过程中只看见精神和神灵的象征。这一点，虽然往往以奇特的形式出现，却构成了十六世纪德国神秘主义者向科学“条文”作斗争的基础。

8．在十五、十六世纪的理智运动中无论我们往何处看，我们都能看见传统处处反对传统，而且每一争论都是传统理论之间的斗争。此时，西方各民族精神已吸取了过去所提供的全部文化材料，它在同古代科学最高成就的直接接触中被推进了热情激荡的激流，并在此激流中力图达到自己完全的独立。它感觉自己久经锻炼足以完成自己的工作；它思想丰富，热情饱满，寻求着新的任务。在文学中人们可以感觉到青春活力在跳动，总感觉到某种从来听见过的东西、从未看见过的东西此刻正在来临。文艺复兴时代的人们向我们宣告的正是科学和人类状态的完全革新。传统理论之间的斗争导致对过去的厌恶；对旧知识的学术探讨，以抛弃旧书篓而告终。心灵，朝气蓬勃，洋溢着青春欢乐，投向现世生活，投向永远年轻的自然界。

314　此种对文艺复兴的情调的典范描述就是歌德《浮士德》中的第一个独白。

第二十九节　宏观世界与微观世界

通过司各脱主义和名称主义，中世纪的信仰—形而上学已经崩溃，裂成两半：一切超感的东西送给了教义；经验世界作为哲学对象保留下来了。但是在思维还没来得及把有关这种世俗知识的方法和特殊问题弄清楚的时候，人文主义，尤其是随之而来的柏拉图世界观，擅进来了。不足为奇，人们首先要在柏拉图世界观中寻求问题的答案，人们在开始时只朦朦胧胧地看见这个答案。当这种理论证明超感世界在冥冥中充满预感而使感官世界的特殊事物以

有目的地规定的线条清楚明白地显露出来的时候，这种理论一定会更受人欢迎，特别当它以新柏拉图主义的形式出现的时候。**超感世界本身**，以及其中与人类宗教生活有关的一切，都可能大胆放心地听任神学去摆布。只要哲学越更遵循新柏拉图主义的先例将自然当作精神的产物，哲学就越有可能心安理得地将自身奉献于自然科学，并因此确信：在神性的概念中保持了科学分为精神和世俗两个分支的最高的统一。过去神学教导说，上帝在《圣经》中显示自己，现在哲学的任务是以赞叹崇敬的心情在自然界中理解上帝的启示。由此可见，近代自然科学之肇始来自**通神论**而且彻头彻尾地来自**新柏拉图主义**。

1．然而独特的事实是，在这次新柏拉图主义的复活中，新柏拉图主义原来具有的最后的二元论因素被排除了。随着此二元论因素的消逝，原来支持此二元论的特殊的宗教势力也消逝了，在自然界中认识神的创造力的理论因素却显露出来并变得纯洁了[①]。因此，文艺复兴时期的自然哲学的基本倾向是**活的整体统一于神**[②]这个想像的概念，这是对**宏观世界**的赞叹崇敬。普罗提诺关于**宇宙美**的基本思想没有一个时代像现在这个时代这样被人如此心甘情愿地吸取采用；此宇宙美现在又被认为是神的理念的体现。**帕特里齐**用几乎纯粹的新柏拉图主义形式表现了这种观点；而乔尔达诺·**布鲁诺**以及雅各布·**波墨**以更加独创的形式、强烈的诗人

① 在某种意义上，我们又可以作这样的表述，即借此，新柏拉图主义的斯多葛因素以压倒一切的优势表现出来：人文主义的反对力量甚至直接庇护斯多葛主义以反对更带中世纪色彩的新柏拉图主义。

② "göttlich Einheit des Allebens"，直译为"活的整体的神的统一"。——译者

气息表现了这种观点。对于布鲁诺来说，赋予万物以形式、赋予万物以生命的原光的象征仍占优势(参阅第二十节，7)；与此相反，对于波墨来说，占优势的是有机体的象征；宇宙是一株树，从树根到花果都渗透着生命之液(Lebenssaft)，此树的造形和分枝均通过其自身的胚胎活动，从里到外，得以进行①。

在此不可避免地存在着走向完全的一元论和**泛神论**的倾向。一切事物必有其因，而此最后之因只能是一个——上帝②。按照布鲁诺的意见，上帝同时是形式因、动力因和目的因；按照波墨的意见，上帝既是宇宙的"Urgrund"〔始基〕又是宇宙的"Ursache"〔原因〕(在布鲁诺那里，即Principium〔本原〕和Causa〔原因〕)。因此宇宙也不过是"上帝本人物化的本质"③。在这里，正如过去在新柏拉图主义中一样，上帝的超越性概念与此观点联系在一起。波墨认为，上帝不能想像为缺乏理性和"科学"的力量，而应想像为"认识一切、看见一切、听见一切、嗅到一切、尝到一切"的上帝。布鲁诺又添上另一种比拟：对他来说，上帝是一位艺术家，是一位不停工作并将其内性塑造为丰满的生活的艺术家。

因此，对于布鲁诺来说，谐和也是世界最内在的本性。对于凡是能以热情的直观领会到此种谐和者(如在《论英雄气概》的对话和诗作中的哲学家那样)说来，个别事物的缺点和缺陷都消逝在整体美之中了。〔在此〕，不需要什么特殊的辩神论。世界是完美的，因为它就是上帝的生活；甚至下至一切具体事物也如此。只有那

① 参阅布鲁诺《论原因、原则和太一》(Lag. I，第231页至第232页)和波墨《曙光》前言，两者之间有显著的一致；对此可参阅普罗提诺《九章集》，III. 8，11。

② 《曙光》，第三章。

③ 《曙光》，第二章。

种不能将自己拔高到整体观点的人才抱怨终天。在布鲁诺的作品中，爱好艺术的文艺复兴时期的世界欢乐歌唱着哲学的热情赞歌。在他的诗境里散发着**宇宙神教的乐观主义**的迷人气氛。

2．布鲁诺此种玄学幻想的发展所依据的概念主要来源于库萨的尼古拉，其学说由查尔斯·布依勒保存了下来，尽管在他的阐述中多少失去了此学说的生动的鲜明性。正在此点上，此诺拉人① 深知如何恢复其本来面目。他不仅将**对立统一**原则提高到艺术的矛盾谐和，提高到存于神的本质中的互相对立的部分力量的、谐和的总体活动；最主要的，他赋予**无限和有限**广阔得多的深远的意义。关于神性和神性与世界的关系方面，基本上保留了新柏拉图主义的观点。上帝本身，作为高于一切对立面的统一体，不能用任何有限属性或规定来理解，因此他的真正本质是不可知的（消极神学）；但同时上帝被认为是无穷无尽的，被认为是**无限**的宇宙力量，被认为是**能动的自然**（*natura naturans*）；能动的自然在恒变中，按照规律有目的地形成并"发展"自身成为**被动的自然**（*natura naturata*）。上帝的本质与世界的合一就是文艺复兴时期自然哲学的总的理论。此种合一也可在帕拉切尔斯、塞巴斯蒂安·弗兰克、波墨身上找到；最后也可在全体"柏拉图主义者"身上找到。此种合一也可能采取一种极端自然主义的形式，并可能导致否定一切超越性——此事实由瓦尼尼② 煽动性的、夸张的、论战性的理论所

31(

① 布鲁诺出生于意大利坎佩尼亚之诺拉。——译者

② Lucilis *Vanini*（1585 年出生于那不勒斯，1619 年被焚于图卢兹）一位放荡的冒险家，写有《永恒天主之竞技场》（*Amphitheatrum Æternæ Providentiæ*）（里昂，1615 年）和《论大自然、女王、女神生死存亡之奥妙》（*De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis*）（巴黎，1616 年）。

证实。

另一方面，对于被动的自然，对于宇宙(万物的整体)，所要求的不是真正的“无限”而是时空内的“无限制性”。这个概念通过**哥白尼学说**[①]获得无比清晰的形式和更固定的意义。对于那位库萨人以及对于旧毕达哥拉斯学派(也许正通过他们)来说，地球为球形和地球围绕其轴而旋转的观念早已为人所熟悉。但是只有地球围绕太阳而旋转的假说得到了胜利的证明才为**人在宇宙中的地位**的这个崭新观点提供理论基础，此观点是文艺复兴时期的科学的特色。曾经统治过中世纪的“以人为中心”的世界观就此解体了。人类以及地球必然不再被认为是宇宙的中心和世界事物的中心了。像帕特里齐和波墨之类的人们根据哥白尼学说(此学说为此受到所有宗派教条主义权威的严厉谴责)也把自己超越于此种“限制”之上；但是将哥白尼体系既在自然哲学中又在形而上学中贯彻到底的这种荣誉应属于**乔尔达诺·布鲁诺**。

他从这个体系发展了这种理论：宇宙形成无数世界的体系，其中每个世界均围绕其中心太阳而运转，它们都各自有着自己独特的活动，都以混沌状态逐步变为清楚确定的形式，而又都不可避免毁灭的命运。也许在形成这种不断产生、不断消亡的众世界的多数性概念中德谟克利特和伊壁鸠鲁的传统起过促进作用；但是布鲁诺的独有特点是，他不把种种太阳系的多样性当作机械的并列，而当作有机的活的整体，并认为神的整体生命的脉搏跳动维持了世界的产生和消亡的过程。

---

① 尼古拉·哥白尼《论天体运行》(De Revolutionibus Orbium Cœlestium)，1543年，纽伦堡版。

3．此宇宙神教论(Universalismus)大胆勇猛地飞入时空的无限之中，完全为它自己提出幻想的要求；与此相对应，在逍遥派斯多葛主义的关于**宏观世界与微观世界两相类似**的学说中却存在着有效的平衡作用；这种学说在人的本性中发现宇宙力量的缩影，发现宇宙力量的“精髓”(Quintessenz)。我们看见这种学说以其极不相同的各种形式在文艺复兴时期复活起来了；它完全控制了这个时期的认识论。此外，新柏拉图主义的三分法差不多到处都起着权威性的作用，提供了**形而上学人类学**的模式。一个人只有按照**瓦伦丁·韦格尔**所述的如下方式才能认识自己：一个人，只有他自己是整体，才能认识整体。这是艾克哈特神秘主义的彻底的原则。但是这种唯心主义此时在这里采取了一种更加明晰的形式。作为肉体，人属于物质世界；实际上，按照**帕拉切尔斯**以及随他之后的**韦格尔**和**波墨**所教导的，人在其内部将所有物质事物的本质凝聚成最细最紧的形式。正因为这样，人有能力理解物质世界。然而作为理性生物，人来源于“星座”，因此他有能力认识一切形式的理性世界。最后，作为神的“火花”，作为生命的通气孔(Spiraculum vitœ)，作为最高生命原则的部分体现，人也有能力意识到神的本性，而他自己就是神性的影象。 317

按照这一原则，一切世界知识的根源都在于**人的自我认识**：此同一原则的更抽象的应用可在**康帕内拉**的思想中找到，涉及到的不是新柏拉图主义的世界层次的划分（虽然此种划分也出现在康帕内拉那里），而是所有现实的基本范畴。人〔在这里也是思想〕真正认识的只有他自己，只有从他自己或通过他自己去认识其他事物。一切知识是知觉(Sentire)，但是我们感知到的不是事物本身，

而是事物将我们置身于其中的状态。然而在这过程中，我们主要体验到：我们既然存在，我们就能做一点什么、认识一点什么、希望一点什么；我们还体验到：我们自己受到其他事物相应的机能的限制。从这里得出结论：力量、知识和意志是整个现实的“基太”(Primalitäten)；如果上帝无限量地拥有力量、知识和意志，那么上帝就是全能、全知、全善了。

4. 关于所有对上帝、对世界的认识最后被囿于人的自我认识之中的这种理论只不过是从更一般的形而上学原则推出的认识论上的判断而已：根据这个形而上学原则，神性被认为充分地、完全地被包含在每一个有限的体现神性的具体现象中。乔尔达诺·布鲁诺在这一点上也追随那个库萨人(指库萨的尼古拉。——译者)，认为上帝最小，也是最大，正如个体生命本原与宇宙生命本原完全一样。据此，每个个体(不仅是人)，成为宇宙实体的一面“镜子”。每个个体，就其本质而言毫无例外，都是神性本身，但每个个体自行其是，与众不同。这种思想，布鲁诺结合在他的**单子**概念中。所谓单子，他理解为原初生命的、不朽不灭的个体，其本性既是物质的，也是精神的，此个体作为不断被形成的物质构成世界力量的部分现象，世界生命即基于这些现象的相互作用。每个单子是神的存在的具体的现在存在形式(Daseinsform)，是无限本质的有限存在形式。既然除上帝和单子以外什么也不存在，因此宇宙即使在极微小的隐蔽之处也**具有生命**，此无限的整体生命具体化到每一点，具体化到特殊的个性。从这里得出结论：每件事物，在其生命的过程中，一部分遵循其本身的特性，一部分又遵循更一般的规律，正如一颗行星或天体在其本身的轴上运动同时又围绕其太阳

运动。康帕内拉将此学说与哥白尼体系联系起来，将此趋向整体的奋力、将此面向整个现实本原的运动当作宗教，并在此意义上讲述“自然”宗教，即将“天赋本能”当作宗教（现在人们会说成向心力），他以逻辑的一贯性将此“天赋本能”赋予万物；而人身上的“天赋本能”被认为是“理性”宗教的特殊形式，即人力图通过爱和知识与上帝合一的特殊形式①。 318

关于在每一特殊事物中表现出神的宇宙本原的无限可能性这个原则以同样形式出现在帕拉切尔斯那里。在这里，正如在库萨的尼古拉那里一样，据他教导说，一切本质出现在每一事物中，因此每一事物表现为一个微观世界，但也有其本身的特殊的生活和活动的原则。帕拉切尔斯称个体的这种特殊精神为 Archeus〔本原〕；此理论传给了雅各布·波墨，他称之为 Primus〔元精〕。

在布鲁诺那里，单子概念以极其有趣的方式与**原子**概念联系起来（对于他的物理学观点虽无进一步的影响）。此原子概念在早期是由伊壁鸠鲁的传统通过卢克莱茨传给他的。“最小的事物”在形而上学上叫单子，在数学上叫点，在物理学上就叫原子——物质世界不可分的球形元素。毕达哥拉斯和柏拉图的元素理论的传统以及有关的德谟克利特原子理论的传统在新柏拉图主义中复活了；这些传统在巴索、森纳特以及其他人身上也表现出各自独立的革新，并导致所谓的“**微粒学说**”（Korpuskulartheorie）；据此学说，物质世界包含不可分的原子复合物，即粒子。为了原子本身的运

① 参阅 W. 狄尔泰《从古代泛神论的历史关联看泛神论发展史》（*Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach Seinem geschichtlichen Zusammenhange mit den älteren Pantheistischen Systemen*），《哲学史文库》卷十三，1900 年，参阅上书第 292 页和 298 页。

动，并与这些原子的数学形式联系起来，此学说假定了一种原初的、不可改变的活动规律，而粒子的活动方式即源于此种活动规律①。

5. 在此，**数学**的影响以旧毕达哥拉斯的形式或以德谟克利特和柏拉图的变形表现出来。物理现实最后的组成要素取决于这些要素的立体几何形式，而经验的质的规定必然追源于此。元素组合假定数和数序是多样性的原则②。这样一来，空间形式和数关系又表现为物理世界的基本的、原初的东西。因此，亚里士多德—斯多葛关于由质所规定的力、关于事物内部形式以及**潜在内质**（*qualitates occultæ*）的理论被排挤了。正如亚里士多德—斯多葛理论曾一度战胜了毕达哥拉斯、德谟克利特和柏拉图的原则一样，此刻又轮到它不得不让位于后者了：在此存在着为近代自然科学的诞生而准备的最重要的条件之一。

此事早在库萨的尼古拉那里已经出现苗头了；不过此时，这些319苗头从根本上经历着茁壮的成长，其根源与它们之所以出现于库萨的尼古拉的思想中的根源相同：即出于旧文学，特别是毕达哥拉斯的著作。然而，也正是由于这个原因，这些苗头仍然披上**数神秘主义**和**数象征主义**的荒诞的形而上学外衣。自然这本书是用数字写成的；万物之和谐即是数体系的和谐。万事万物由上帝按照量与数来安排：一切生命都是数的关系的开展。但是，古代后期如此，此时也如此，开始时这种思想是作为对概念的任意曲解，作为

① 参阅K. 拉斯维茨《从中古到牛顿的原子论史》第一卷（*Geschichte des Atomismus: Vom Mittelater bis Newton*, I），1890年汉堡和莱比锡德文版，从第359页起。

② 关于此事，特别参阅布鲁诺《论至小的三个方面》（*De triplici minimo*）。

神秘的思辨而展现的。从三位一体的结构出发(比如,布依勒便力图如此),世界由上帝产生这个观点又被认为是"一"转化为数体系的过程。这些幻想被卡尔丹和比科之流所继承。罗依西林还更进一步加上了犹太人卡巴拉的神话幻像。

6. 因此,原来注定最富有成果的发展原则进入新世界时又蒙上了旧的形而上学幻影,又需要新生力量剥掉此外衣,使之解放出来起到正当的作用。然而,与此同时,此原则又和其它的同样发源于新柏拉图主义传统的完全不同的企图纠缠起来。属于一般的心灵生活概念、属于幻想的自然精神化者还有这样一种本能:它以神秘的手段、咒语和魔术干预事物的进程并从而按照人的意志去引导此进程。在这里,还有一种更高的思想浮现在动乱时代的、梦幻的渴望之前——这个思想就是凭借认识在自然界中起作用的力量去控制自然。但是这种思想也是在古代迷信的掩蔽下被人接受的。与新柏拉图主义者的情况一样,如果自然界的生命被理解为精灵的统治,被理解为内在力量神秘地相互联系的体系,那么用知识和意志来治服这些内在力量就是理所当然的了。因此,**魔术**成为文艺复兴时期可爱的思想对象,科学又力图将思想体系带入迷信。

占星术及日月星辰对人生的影响,释梦与占卜,巫术及其召魂遣魔术,天人感通者的预言——所有这些斯多葛和新柏拉图的预言先知的种种因素在当时正在枝叶盛茂,繁花盛开。比科和罗依西林把这些因素和数神秘主义联结起来;内特斯海姆的阿格里帕采取了一切怀疑论的手法攻击理论科学的可能性,以求在神秘主义的启发中和神秘的魔术中取得援助。卡尔丹以极其严肃认真的

态度进而规定此等活动的规律，康帕内拉在他的世界观里给它们腾出一大片异常宽阔的空间。

特别是**医生们**，他们的职业本身需要干预自然变化过程，似乎被允许希求秘密技术的特殊便利，他们表现出有获得此等魅术之意图。**帕拉切尔斯**从这观点出发渴望改造医学。他的出发点仍然是万物同感，把宇宙当作精神的有机联系。他发现疾病的根源在于：外来力量损伤了个人的生命本原(Archeus)；他探索解放和加强生命本原的手段。但是这后一过程必然发生于相应的物质组

320 合，所以必然导致酿制一切万灵药，药酒以及其它秘方；这样就推动了**炼丹术**的发展。虽然炼丹术极其荒诞，但在其不可令人置信的大规模的研究活动中却产生了一些对化学知识有用的成果。

在这方面，关于整个生命力本质上的统一性的这种形而上学的基本假定导致这样的思想：必然还有一种加强每种本原的简单的、最有效的普遍药方，必然有一种万灵药防治一切疾病并维持所有生命力。与魅术的宏观世界的企图联系起来就产生这样的希望：掌握此种秘密会提供最高的魅力，提供为人渴望的财宝。所有这些必须用"点金石"才能取得；点金石要治疗所有疾病，将一切物质变成金子，召唤一切精灵听候点金石的所有者的支配。这样一来，认为要在炼丹术的冒险活动中才能得到满足的目的最后变成非常实际和客观的了。

7．此种魅术的自然观进入德国神秘主义的不可捉摸的宗教体系中——这就构成**波墨**哲学的独有的特征。他也被这样的思想控制着：哲学应该是自然知识，然而德国宗教改革所依据的宗教需要的深刻的严肃性不允许他满足于当时流行的宗教形而上学与自

然科学的分离，他又力图将两者合而为一。要想超越新教独断的固定形式、要想借助于基督教形而上学解决新科学所提出的问题的此种努力与官方的逍遥派哲学一起兴旺起来了。**陶雷鲁斯**的目的就是要创造出这样一种超教会宗派的基督教哲学；他带着欲达此目的的真正本能采用了奥古斯丁意志学说的许多因素，然而还是不足以将时代所感兴趣的真实内容转化为这种思想，终于造成经验科学与一切形而上学的彻底分离。神秘主义运动也处于类似状态中，随着新的正统观念越来越枯燥无味、越来越僵化，人民群众反对新的传统观念也越来越强烈，神秘主义运动也随之向前发展。但是神秘主义理论在接受帕拉切尔斯学说以前也仍然停滞在模糊的概念中。介绍帕拉切尔斯学说者开始是韦格尔，后来是波墨完全把它介绍了过来。

在波墨的学说中新柏拉图主义又呈现出完全的宗教的色彩。在这里，人也被认为是微观世界，一个人如只追随正确的启迪而不为深奥理论所迷惑，他就可能从其中认识肉体、“天体”和神的世界。然而，自我认识是将善恶矛盾当作人性基本特征的宗教知识。这同一矛盾充满整个世界：它统治着天国，正如它统治着人间一样；因为上帝是万物的唯一根源，此种矛盾也必然能在上帝那里找到。波墨将此矛盾的统一(*coincidentia oppositorum*)扩大到极大限度，几乎不自觉地和艾克哈特长老联系起来，并在神的原始因的自我启示的必然性中找到二元性的根据。正如光明只有在昏暗中显示，神之善良也只有在他激怒时显示出来。**就像这样，波墨描述上帝的永恒的自我创造**的过程，描述以自身为对象的“渴望”(*Drang*)或意志如何从上帝内部的黑暗的存在深处达到神圣智慧的自我启

321

示，描述如此显示出来的东西如何呈现于世界之中。当神统① 的发展直接转入宇宙起源论的发展中时，在后者的发展中无处不表现出欲将宗教基本矛盾带入帕拉切尔斯体系的自然哲学范畴中去的企图。因此设计了宇宙三界七态或七“难”（“*Qualen*”〔痛苦〕），从相吸和相斥的物质力量上升到光明和温暖的物质力量，再进而上升到具有感觉功能和理性功能的物质力量。与此种对于事物永恒性质的描述联系在一起的是人间世界的历史，人间世界以撒旦犯罪下凡和每一精神本质感性化② 开始，而以克服对于创造物的得意的迷恋、以人对神的神秘虔诚、最后以精神本性的复原而告终。所有这些，波墨用先知者的口吻讲演，满怀深刻的信念，渗透玄虚，浅尝文艺，无与伦比。此乃艾克哈特神秘主义企图统治近代科学势力之尝试，也是试图将自然科学拔高到唯心主义形而上学的、还是试探性的、毫无把握的首次步骤。但是因为此观点发自最深刻的宗教生活，所以在波墨那里，古代神秘主义的理智主义特点就更加退居次要地位了。如果说，在艾克哈特那里，宇宙变化过程，无论是宇宙的产生还是宇宙的消逝，均被认为是认识过程；那么在波墨那里宇宙变化过程却被认为是意志在善恶之间的斗争。

8．总之，哲学与教条主义神学的分离，其结果总造成所探索的自然知识呈现出古代形而上学形式。当追求自然知识的欲望既不能支配自己获得的事实材料又不能提出有助于阐述此材料的新的概念形式的时候，上述事态演变过程是不可避免的。要避免上述演变过程，其先决条件必须是：认识形而上学理论的缺陷，撇开

① 神统或译神谱（*Theogonie*）：如神话中所叙述的神的起源和发展——译者

② 此词组英译本译为：“使精神本质为感官所感知的过程”。——译者

形而上学理论而转向**经验主义**。促使此事有助于近代思想的诞生和发展者是**唯名论**和**名称论**的思潮；有些地方还有反对〔当时〕教育科学的修辞学、语法学，还有古代**怀疑主义**的复活。

卢多维戈·**维韦斯**的著作必须被认为是这些不同企图的共同出发点。但是他的著作也证明了：从根本上说所有这些企图的意义还是消极性质的。取代形而上学晦涩的语言和武断的概念就需要采取唯名论的方式通过经验对事物本身进行直接的直观的领悟；但是关于此事应如何科学地进行，在这方面的意见是贫乏的、不确定的。他谈到实验，但却对其性质未有深刻的洞见。后来桑切斯的情况与此完全相同。如果三段论法的矫揉造作和精巧细致受到人们大叫大嚷的攻击，那么，这条思想路线最后只有被“自然逻辑”的拉马斯主义的思想所取代（参阅第二十八节，4）。 322

此外，此经验主义正因为它来源于名称论，在外部自然界面前只能跨出非常不稳定的一步。它不能不承认奥卡姆二元论的背景。感官知觉被认为不是事物的摹本，而是主体对应于事物而出现的内部状态。这些疑虑由于古代怀疑主义而更加剧了，因为古代怀疑主义更增添了感官欺骗论：相对论和知觉恒变论。因此人文主义的此种经验主义在此时更加依靠内部知觉；内部知觉普遍被认为比外部知觉可靠得多。维韦斯在坚持经验心理学的地方，是最成功的；诸如尼佐里斯、蒙台涅和桑切斯等人均与他的观点相同；夏隆赋予此观点以实践意义。由于他们坚决要求认识事物本身，最后在他们那里，外部知觉变得比较空洞了。

此种经验主义如何缺乏自信，在原则上如何缺少成果，表现得最突出的是此经验主义在意大利的两位主要代表人物——**特勒肖**

和康帕内拉。特勒肖是亚里士多德主义的最有煽动性、影响最大的敌手之一；他即使在他那个时代（和布鲁诺、培根一起）便以这样的一个人闻名于世：最强烈地要求科学应该只建立在感官所感知的事实的基础上。他在那不勒斯创立了一个以他的家乡为名的**科森庭**学院。事实上他对于培养经验的自然科学思想意识的确做出了很大贡献。但是如果我们注意到他是如何"*juxta propria principia*"〔按照本身固有原则〕来处理自然，我们就会碰到地道的自然哲学理论：完全仿照古代伊奥尼亚人的方式根据很少一点观察便仓促地得出最普遍的形而上学原则。干热和湿冷被陈述为两种相反的基本力量，用此两种力量的相互斗争既解释宏观世界也解释微观世界。在**康帕内拉**身上，此同样的内部矛盾差不多表现得更加显著。他传授着最明确的感觉主义。对于他说来，一切知识都是一种"感觉"(*sentire*)；甚至回忆、判断和推论对他说来也不过是那种感觉的变体而已。但在他那里，感觉主义陷入了心理学唯心主义之中了；他太偏执于唯名主义而不知道，一切知觉不过是知觉者本人对自己心境状态的感觉而已。因此，他从内在经验出发，遵循宏观世界与微观世界的类比，根据简单的洞察(参阅上面，3)设计出一种广泛的本体论。然后在此本体论中，他引进了完全属于经院哲学的存在与非存在(*ens* und *non-ens*)的矛盾；此矛盾，仿照新柏拉图主义先例，与完美和非完美之间的矛盾等同；他在两者之间铺开一幅层层相接、五光十色的世界体系的形而上学图案。

长期习以为常的形而上学思想习惯无处不如此顽固地紧紧缠住新科学的初放蓓蕾。

第二章　自然科学时期

PH. 达米龙《十七世纪哲学史文集》*(Essai sur L'Histoire de la Philosophie au 17me Siècle)*, 1846 年巴黎法文版。

Ch. 雷米札《从培根到洛克的英国哲学史》 *(Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqúà Locke)*, 两卷集, 1875 年巴黎法文版。

W. 弗罗斯特《培根与自然哲学》*(Bacon und die Naturphilosophie)*, 1926 年慕尼黑德文版。

〔W. 狄尔泰《十七世纪精神科学的自然体系》*(Das natürliche System der Geistewissenschaften in 17 Jahrh.)*《哲学史文库》卷五、六、七〕。关于狄尔泰、卡西勒尔及其他人,参阅上书(上条)第 292 页。

自然科学之所以取得对近代哲学起着决定性的影响，是由于它首先自觉地运用了科学方法因而取得了自身的独立，其次是它从此立场出发能够在形式上和内容上决定思想的普遍运动。就这方面而言,从开普勒到伽利略直到牛顿,自然科学方法的发展本身虽然还不是近代哲学的演变过程，但却是与此演变过程有持续关联的一系列重大事件。

因此，一般说来要探索近代哲学实际的起源与其在具有新内容的新概念中去寻找,还不如在**方法意识**中去寻找,从此方法意识出发，随着时间的推移，便必然产生处理实践和理论两类问题的实质性的新观点。但是在开始时，近代思想无不起步于这样的地

方——通过人文主义者反对经院哲学的斗争，通过过渡时期被激起的形而上学幻想，产生出关于它自身的任务的长期有效的概念，并从而产生在某种条件下的新科学的工作方法。

从一开始，近代哲学与古代哲学之间的本质区别即基于此。近代哲学在萌芽时即是思辨的，而古代哲学则是朴素的，这是不言而喻的道理，因为近代哲学必须从古代哲学所创造的传统中发展起来。因此较大量的近代哲学体系，其特点是通过考虑科学方法和认识论去寻求通往实质性问题的道路；特别是**十七世纪**哲学可以被描绘的**方法的竞赛**。

然而，人文主义时期的运动过去主要发生在意大利和德国；而这两个西方的文明民族的较冷静较沉着的气质到此时变得突出了。意大利被反宗教改革运动弄得沉默寡言，德国被毁灭性的宗派战争弄得支离破碎。相反，**英国**和**法国**在十七世纪却处在理智文明的青春旺盛时期，而在它们中间荷兰变成了艺术科学百花盛开的花园。

验经主义和**数学理论**两条路线汇集在自然科学方法的发展中：在哲学一般结论中两者显出彼此独立不相干。**经验哲学**的纲领由**培根**制定，但是其方法论的基本思想并未如他所预期的得到成功的实现。更为全面的是**笛卡儿**，他总结了他那个时代的自然科学运动，用伽利略研究的丰富内容充实经院哲学的概念体系，从而重新建立了理性主义。从这里，产生出深远的形而上学问题，在十七世纪后半叶这些问题引起异乎寻常的生动的哲学思想运动，——在此运动中新原理与中世纪哲学原理进行各方面的性质对应的结合。从**笛卡儿学派**产生**偶因论**，**格林克斯**和**马勒伯朗士**

324

为其主要代表人物。但是此运动的完全解决只能在**斯宾诺莎**和**莱布尼茨**所创建的两大哲学体系中找到。

此强大的理论哲学发展也影响到对**实践**问题的处理；此影响本身主要表现在**法哲学**领域里。在此领域里，**霍布斯**[①] 作为伦理的自然主义引荐人采取了一种坚定的立场，此种伦理自然主义甚至以改头换面的形式出现在他的对手如**赫伯特·冯·彻布里**和**坎伯兰**等人之中。在这些矛盾中准备了启蒙时期的哲学问题。

从约翰·**开普勒**(1571—1630 年)开始，一连串的自然科学家直接影响哲学问题。开普勒是符腾堡的魏尔城人，他一生与贫穷和忧虑作斗争，死于雷根斯堡。在他的著作(由弗里希编辑，1858—1871 年，法兰克福版，八卷集)中最重要的有《宇宙奥秘》(*Mysterium Cosmographicum*)，《诸世界之谐和》(*Harmoniae Mundi* 译成德文 "*Die Zusammenklänge der Welten,*" 1918 年耶拿版)，《新天文学或天体物理学评述火星运行部分》(*Astronomia Nova seu Physica Cœlestis Tradita Commentariis de Motibus Stellae Martis*)。参阅 Chr. 西格瓦尔特《小著作》，卷一，第 182 页起；R.奥伊肯《哲学月刊》，1878 年，从第 30 页起。与开普勒有直接关联的是**伽利莱·伽利略**(1564 年出生于比萨，1642 年死于阿切特里)。他冷静而理智地支持新近获得的自然知识并亲自为之奠定理论基础，但他不能保卫他自己不受宗教法庭的攻击。他不惜以完全屈服的代价以求平安无事、以求取得他一生所追求的继续搞科研的权利。他的著作出版了十五卷(1842—1856 年，佛罗伦萨版)，附有阿拉戈所作的传记补遗。此书的第 11—14 卷包含《物理—数学》(*Fisico-Mathematica*)；其中有《试金者》(*Il Saggiatore,* 1623 年)和《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》，(*Dialog über das Ptolemäische und das Kopernikanische System,* 1632 年，由 E. 斯特劳斯译成德文，1892 年版)。参阅 H. 马丁《伽利略——科学法则及物理学方法》(*Galileo, les droits de la Science et la méthode des sciences physiques*)，

① 霍布斯是培根的学生，同样也是笛卡儿的学生，因此他标志着在上述方法和形而上学的发展路线中的里程碑。——英译者

1668 年，巴黎法文版；C.普兰特《逻辑学家伽利略和开普勒》，*(Galilei und Kepler als Logiker)*，1875 年，慕尼黑德文版；P. 纳托尔卜《哲学家伽利略》*(Gal. als Philosoph,* 《哲学月刊》，1882 年第 193 页起)。

E. 戈德贝克《人及其世界观》*(Der Mensch und sein Weltbild)* 1925 年；E. 沃尔维尔(卷 I, 1910 年；卷 II 1920 年)；L. 奥尔希克《伽利莱·伽利略》(1927 年，哈利版)。

艾萨克·**牛顿**（1642—1727 年）之被重视主要是他的著作《自然哲学的数学原理》*(Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687 年出版；1713 年科茨出第二版；1872 年由沃尔弗斯译成德文）和《光学》*(Optik*, 1704 年出版)。参阅 Fr. 洛森贝尔格《牛顿及其物理原理》*(I. N. und seine physikalischen Prinzipien)*, 1895 年，莱比锡德文版；L. 布罗赫《牛顿哲学》，*(La Philos. de N.*, 1908年巴黎版)。在他同代人中有化学家罗伯特·**波义耳**(1626—1691 年)，其著作有《怀疑派化学家》*(Chemista scepticus)*，《形与质的根源》*(Origo formarum et quatitatum)*，《本性论》*(De ipsa natura)*；还有荷兰人 Chr. **海根斯**(1629—1695 年)，其著作有《论重力起因》，*(De cause gravitatis)*，《论光》*(De lumine)*。

参阅 W. 休厄尔《归纳学史》*(History of the Inductive Sciences)*, 1837 年伦敦英文版，1839 年由利特洛译成德文，莱比锡出版)；E.F. 阿佩尔特《人类历史新纪元》*(Die Epochen der Geschichte der Menschheit)*, 1845 年耶拿德文版；E. 杜林《力学原理批判史》*(Kritische Geschichte der Principien der Mechanik)*, 1872 年莱比锡德文版；A. 兰格《唯物主义史》*(Geschichte des Materialismus)*, 1908 年莱比锡德文第八版；E. 马赫《力学在发展中》*(Die Mechanik in ihrer Entwicklung)*, 1921 年德文第八版；K. 拉斯韦茨《原子论史》*(Geschichte der Atomistik)*, 两卷集，1890 年，汉堡、莱比锡德文版；H. 赫茨《力学原理》*(Die Prinzipien der Mechanik)*, 1894 年莱比锡德文版，1910 年第二版，绪论第 1—47 页。

弗兰西斯·**培根**，维鲁拉姆男爵，圣阿尔班斯伯爵，出生于 1561 年，在剑桥大学学习。在伊丽莎白和詹姆士一世在位时期，他鹏程万里，官运亨通；但后来他遭到政治上的挫折，被宣判犯有贪污罪，从掌玺大臣的宝座掉了下来。他死于 1626 年。他个人性格的弱点根源于在政治上追求名利，但与他

知识丰富的一生相比，就不足为道了。他认为，人的能力，特别是控制自然的能力仅在于科学知识。他用当时流行的夸张的手法宣称：科学的任务是利用科学的一切力量治服自然使之为人类服务、为发展理想的社会生活服务。他的著作最后的版本是由斯佩丁和希思编辑的（伦敦，1857 年起）。除《论文集》（《忠实的宣道》）以外，主要著作有：《增进科学论》（1623 年出版；原书名《培根关于神和人的科学的完善和发展的两本书》，1605 年出版）；《新工具》（1620 年出版；原书名《思维和力量》，1612 年出版）①。参阅 Ch. 德雷米札《培根的生平、时代、哲学及其影响》(*Bacon, Sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*)，1854 年巴黎法文版；H. 霍伊斯勒《培根及其历史地位》(*Fr. Bacon und seine geschichtliche Stellung*)，1889 年布雷斯劳德文版；E. 沃尔夫《培根及其思想根源》(*B. und seine Quellen*)，1910 年出第一卷，1913 年出第二卷；R.W. 丘奇（伦敦，1925 年），以及由 E.V. 阿斯特所作库诺·费希尔专论《培根》的《补遗》（1923年）。 325

勒奈·笛卡儿 (*Cartesius*) 1596 年出生于都兰省，在拉夫赖士的耶稣会学校受教育。他最早决定去当兵，参加了 1618—1621 年的各种战役；后来开始在巴黎、以后在荷兰许多地方过着隐居生活，潜心搞科学研究，异常勤奋，极其谨严。他的学说在荷兰一些大学里引起多次论战，这使他不愿久住此地。1649 年他接受了瑞典女王克丽斯婷娜的邀请到了斯德哥尔摩，第二年他就死在那里。他的杰出的全集十二卷从 1897 年到 1911 年在巴黎科学院的指导下在巴黎出版了，其中有部分是过去从未刊行的有价值的稿件，第十二卷载有 Ch. 亚当所著《笛卡儿传记》，但尚缺《索引》和《补遗》。从前在阿姆斯特丹出版过拉丁文全集（1650 年以及其它若干年），由 V. 库辛译成法文（十一卷，1824 年起，巴黎），重要的著作由 K. 费希尔译成德文（1863 年，曼海姆）。他的性格的基本特点是摈弃一切生活享受，热情地追求知识，追求自我教育，反对自我欺骗，羞于抛头露面、沽名钓誉，生活理智，沉静优雅，对人诚恳真挚。其主要著作有：《世界或论光》(*Le Monde ou Traité de la Lumière*)，第一次出版在他死后的 1664 年，1677 年原稿印刷；《论文

① 众所周知，最近发现培根勋爵在他闲暇时候也写了莎士比亚的著作，此事引起巨大轰动。把两个文学巨匠融合在一起，倒很有诱惑力，但不管怎么说，至少是把人弄错了。因为最大可能的是，莎士比亚曾经偶尔撰写过培根的哲学。〔似乎德国人把这件奇闻比莎士比亚的同胞看得更为严肃。——英译者〕

集》(*Essais*), 1637年,其中有《方法论》(*Discours de la Méthode*)和《屈光学》(*Dioptrik*);《形而上学的沉思》(*Meditationes de Prima Philosophia*), 1641年,附载不同学者的反驳和笛卡儿的回复,由A. 布亨劳译成德文,1915年载于《哲学丛书》;《哲学原理》(*Principia philosophiae*), 1644年;《论心灵的各种情感》(*Passions de l'âme*), 1650年。参阅布伊叶《笛卡儿学派哲学史》(*Histoire de la Philosophie Cartésienne*), 1854年巴黎法文版;X. 施米德—施瓦尔森伯尔格《笛卡儿及其对哲学的改造》(*R.D. und seine Reform der Philosophie*), 1854年内尔特林根德文版;《哲学杂志》中G. 格洛高的文章,1878年,从第209页起;L. 里阿尔德《笛卡儿》,1903年第二版;K. 容曼《笛卡儿》,1908年;A. 卡斯迪耳(1909年);O. 哈梅林《笛卡儿哲学体系》(*Le systeme de D.*), 1911年巴黎法文版;H. 海姆泽特《笛卡儿和莱布尼茨的认识方法》(*Die Methode der Erkenntnis bei D. u. Leibniz*), 1912年德文版;E. 吉尔森《经院——笛卡儿学派书目》(*Index scolastico-Cartesien*), 1913年巴黎法文版;J. 薛瓦利埃《笛卡儿》,1921年巴黎版;C. V. 布罗克多尔夫《笛卡儿》,1923年;H. 古蒂埃尔《笛卡儿的宗教思想》(*La Pensée religieuse de D.*), 1924年巴黎法文版;以及由H. 法尔肯海姆所作库诺·费希尔的专论《笛卡儿》的《补遗》(1923年);A. 霍夫曼《笛卡儿》,1923年第二版。

居于近代哲学两个领袖人物之间的是托马斯·霍布斯。他生于1588年,在牛津大学受教育。他早年被科学研究所吸引,到了法国,尔后又多次去到那里。他与培根、伽桑狄、康帕内拉和梅桑学派人物之间有私人交情,1679年去世。他的英文、拉丁文全集由莫尔斯沃思编辑,1839年起伦敦出版。他的第一部著作《自然法和政治法要义》(*Elements of Law, Natural and Political*), 写于1640年,1650年由他的朋友分成两部分出版,即《论人性》(*Human Nature*)和《论政体》(*De Corpore Politico*):第一次全书出版是在1889年,由特尼厄斯翻译,载于1926年出版的《古典政治学家文集》卷十三,附有特尼厄斯所著《引言》。他在早先出版了《哲学原理:论公民》,1642年和1647年;后来出版了《利维坦,或教会和公民国家的内容、形式和权力》(*Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*), 1651年。《巨兽或长期国会》(*Behemoth or the Long*

*Parliament)*①，1889 年由特尼厄斯在伦敦出版。1927 年由 J. 利普斯译成德文作为《伟大英国革命政治党派中托马斯·霍布斯的地位》一书的附录。1668 年出版《哲学原理》*(Elementa Philosophiae)*：第一部《论物体》(1655 年第一次英文版)，第二部《论人》(1658 年第一次英文版)。1915 年至次年由弗里歇森—克勒译成德文收入《哲学文库》。参阅 G. C. 罗伯逊《霍布斯》，1886 年伦敦版；1879 年起《哲学季刊》所载 F. 特尼厄斯的文章及其著作《霍布斯的生平和学说》，1925 年第三版；M. 弗里歇森—克勒在《纪念A. 里尔文集》中的文章，1914 年；赫尼希斯瓦尔德《霍布斯与政治哲学》*(H. und Staatsphilosophie)*，1924 年；E. 迈内克《国家至高无上论》*(Die Idee der Staatsraison)*，1924 年。 326

在笛卡儿学派(参阅布伊叶，出处同上)中，必须强调的是王港的詹森派(参阅布雷蒙《法国宗教意识史》第四卷《王港学派》，1925 年巴黎法文版)，此派中安东·**阿尔诺特**(1612—1694 年，参阅 K. 波普《数学科学史附录》第 14 册，1902 年)和皮埃尔·**尼科尔**(1625—1695 年)合著《逻辑或思维艺术》*(Logique ou l'art de penser)*，1662 年；还有神秘主义者布莱斯·**帕斯卡尔**(1623—1662 年，《关于宗教的思考》*Penseés sur la Religion*，参阅 J. G. 德里多尔夫《专题论著》，1870 年和 1875 年莱比锡德文版；G. 德罗茨，1886 年巴黎；V. 吉罗，1900 年巴黎；博尔恩豪森，1907 年；施特罗斯克，1907—1908 年；P.M. 拉霍盖，1923 年巴黎)和皮埃尔·**普瓦雷**(1646—1719 年；《知识三重论：稳妥可靠，华而不实和虚假荒谬》)。

另一种特殊的结合，结合了怀疑派、唯理主义和宗教诸种因素，结合在才华横溢的、具有世界精神的教士皮埃尔·**伽桑狄**身上(一个普罗旺斯人，1592—1655 年，迪尼大教堂神甫，但与梅桑学派交往甚密)，他是一位伊壁鸠鲁主义的复兴者(参阅前面德文版第 298 页)；《奇谈怪论地反对亚里士多德派的研究》*(Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos)*，卷一 1624 年出版，卷二于作者死后 1659 年出版。伽桑狄对笛卡儿的敌对情绪因后者对第二次答辩的反驳而加深了。伽桑狄的弟子塞修尔·索比埃尔 1649 年出版了标题为《反对笛卡儿学派的专论》*(Disquisitiones anticartesianae)*一书。在伽桑狄的全集中还要强调的是《哲学体系》*(Syntagma Philosophi-*

① 英史：长期国会自 1640 年 11 月 3 日至 1660 年 3 月。——译者

*cnm)*一书。参阅他的弟子贝尼埃·阿贝雷吉《伽桑狄哲学》*(de la Philos. de G.)* 八卷集，1678 年里昂法文版；新近有马丁(1853 年，巴黎)，亨利·贝尼埃(1898 年，巴黎)，H. 施奈德(1904 年)，P. 彭德齐希 (1908 年至次年，波恩)。

偶因论在路易·德·拉·**福热**(《人类精神历程》*Traité de L'Espirit Humain,* 1666 年)，**克劳伯尔格** (1622—1665 年；《人的肉体灵魂结合论》*De Conjunctione Corporis et Animæ in Homine),* **科尔德莫依**(《肉体与灵魂之间的区别》*Le Discernment du Corps et de l'Ame,* 1666 年) 等人身上得到逐渐的发展；但是不依靠这些思想家而得到完全发展的是阿尔诺德·**格林克斯**(1625—1669 年；卢汶和莱顿的大学教师)，他的主要著作是《伦理学》，1663 年，J.P.N. 兰德新近编辑了他的著作(三卷集，海牙，1891—1893 年)。参阅 E. 弗莱德尔《偶因论的形而上学和伦理学的主要代表人物格林克斯》*(A. G. als Hauptvertreter der occ. Metaphysik und Ethik),*蒂宾根 1882 年德文版；V.v.d. 赫根《格林克斯——对其生平、哲学、著作的研究》*(G., Etude sur sa Vie, sa Philosophie et ses Ouvrages),* 1886 年列日法文版；J.P.N. 兰德《阿尔诺德·格林克斯及其哲学》*(Arn. Geulincx und Seine Philosophie),* 1895 年海牙德文版。

笛卡儿的一位朋友红衣主教贝律尔创建了**讲坛会** *(Oratorium),* **吉比叶夫**(《论神和人的自由》*De Libertate Dei et Creaturae,* 1630 年巴黎)也参加了这个团体；从这个团体出现了尼古拉·**马勒伯朗士** (1638—1715 年)。他的主要著作有：《真理的探求》*(De la Recherche de la Vérité),* 1675 年问世，德译本在 1920 年慕尼黑出版；《关于形而上学和宗教的谈话》*(Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion),* 1688 年出版。J. 西蒙编辑《全集》，1871 年巴黎版。对于他的评论见 F.皮隆载于《哲学年鉴》卷三、卷四的文章，V. 德尔波《马勒伯朗士哲学》，(1924 年巴黎)；H.古伊埃尔《马勒伯朗士哲学》(1926 年巴黎)；G. 斯蒂埃勒(1925 年)；同一作者《马勒伯朗士文献目录》1926 年，柏林)；P. 门尼肯(1927年)。

巴鲁赫(别涅狄克特)·**斯宾诺莎**1632年出生于阿姆斯特丹的葡萄牙犹太教区，后来因为他的观点被开除离开了这犹太教会。他在荷兰好几个地方过着高尚、简朴、孤寂的生活；1677 年死于海牙。他以他的独立生活而自豪，他

满足于简陋的生活需要，他靠磨镜片维持生活。他不为世人的敌视和反对而烦恼，不为那自称为朋友的少数人对他不忠而苦痛。他过着理智的、脑力劳动的生活，恬静淡漠，不染名利。他鄙弃人间瞬息欢乐，他求慰于知识的清澈明净，冷静地理解人类的活动，庄严地考虑神性的神秘。他在 1663年发表了一部附有具备独立见解的形而上学附录以阐述笛卡儿哲学的著作①；1670 年匿名发表了《神学政治论》(*Tractatus Theologico-politicus*)。在他死后，1677 年出版的《遗著》(*Opera Posthuma*) 中有他的主要著作《伦理学，用几何方法加以证明》(*Ethica More Geometrico Demonstrata*)，《政治论文》(*Tractatus Politicus*)，还有残篇《理智改进论》(*De Intellectus Emendatione*) 等书。此外，还要考虑的是他的通信集以及在十九世纪中叶才发现的他青年时代的著作《略论神、人和人的幸福》(*Tractatus* [*brevis*] *de Deo et Homine ejusque Felicitate*)。关于后者参阅 Chr. 西格瓦尔特（蒂宾根，1870 年）。V. 福罗亭和兰德编辑的版本（两卷集，1882—1883 年，阿姆斯特丹；1895 年新版三卷集），后经 C. 格布哈特受海德尔堡学院委托修订，出版了《文集》(四卷集，1925 年)。O. 本施、C. 格布哈特等人杰出的德译本收入《哲学文库》。此外，C. 格布哈特以名为《论永恒不变的事物》一书收入《伦理学》及其它著作的德译本。格布哈特新近改编了 J. 弗罗伊登塔尔的著名作品(1899 年和 1904 年)，取名为弗罗伊登塔尔和格布哈德合著《斯宾诺莎的生平和学说》(Freudenthal-Gebhart: *Spinoza, Leben und Lehre*)，1927年德文版。C. 格布哈特及其他人的优秀德文译本收入《哲学文库》中。参阅T. 卡梅雷《斯宾诺莎学说》(*Die Lehre Sp.s*)，1877年，斯图加特德文版；F. 凯尔德《斯宾诺莎》，1886年伦敦版；K.O. 曼斯玛《斯宾诺莎及其亲友》(*Spinoza en zyn Kring*)，1896年海牙荷兰文版，1909 年柏林德文版；P.L. 库舒《别涅狄克特·斯宾诺莎》，1902 年巴黎法文版；E. 布鲁施文克《斯宾诺莎》，1906 年巴黎第二版；A. 温泽尔《斯宾诺莎世界观》(*Die Weltanschauung Spinozás*) 卷一，1907 年；都林和波尔科斯基合著《年青的斯宾诺莎》(*Der junge Despinoza*)，1910年冬明斯特德文版；C. 斯杜谟夫《斯宾诺莎研究》(*Spinozastudien*)，1919 年柏林大学出版；C.N. 斯达克《别涅狄克特·斯宾诺莎》，1921 年哥本哈根；B. 克勒曼《斯宾诺莎伦理学》(*Die Ethik Sp.s*)，1922 年德文版；

327

① 即标题为《笛卡儿哲学原理》(*Renati des Cartes Principiorum Philosophiae*)的哲学著作。——译者

J.A. 冈恩《巴鲁赫·斯宾诺莎》,1924年墨尔本版。《斯宾诺莎丛书》(1922—1923年海德尔堡德文版)中，在《斯宾诺莎哲学简史》之后附有重要的原稿版本；卷二，C. 格布哈特著《尤里埃尔·达·哥斯塔的著作》；卷三，C. 格布哈特编《莱昂·埃布利奥》(对后者的论述见普夫拉姆《莱昂·埃布利奥的爱的观念》,1926年)。

要提一提的是在德国与西方两个文明民族的思想运动发展有密切关系的哲学家：乔基姆·荣格(1587—1657年；《汉堡逻辑》，1683年；参阅G.E. 古劳尔《荣格及其时代》,1859年在斯图加特和蒂宾根出版)；耶拿数学家，莱布尼茨和普芬多夫的老师埃哈德·韦格尔；泽尔恩豪斯的瓦尔特(泽尔恩豪森，1651—1708年；《心灵之药或一般原则探索之法》，1687年阿姆斯特丹版；关于对他的评述，见J. 维尔威廷的著作，1905年波恩版)；还有塞缪尔·普芬多夫(1632—1694年；笔名塞维尔鲁斯·阿·蒙扎邦诺；《论日耳曼政府现状》,H. 布雷斯劳译成德文,1870年柏林版；《论自然法和国家法》,1672年伦敦版。参阅海恩里希·冯特赖奇克《历史政治文集》卷四)。

莱布尼茨(1646—1716年；参阅后面德文版第373页)属于这个时期，这不仅是从时间上说，而且更多的是从他的形而上学的因素和根源来说，至于他的其它的多得惊人的兴趣则应进而列入启蒙时代；关于这点，参阅第五篇。因此，在这里我们主要地只考虑他有关方法论和形而上学的著作：《论个体原则》*(De Principio Individui)*，1663年；《论组合术》*(De Arte Combinatoria)*，1666年；《极大极小新法》*(Nova Methodus pro Maximis et Minimis)*，1684年；《论普遍科学或计算哲学》*(De Scientia Universali Seu Calculo Philosophico)*，1684年(参阅A. 特伦登勒堡《哲学历史文集》，卷三，第1页起)；《论形而上学的修正》*(De Primæ Philosophiae Emendatione)*，1694年；《自然新系统》*(Système Nouveau de la Nature)*，1695年，附有关的三篇《说明》*(Eclaircissements)*；《单子论》*(Monadologie)*，1714年；《自然的原理和神恩的原理》*(Principes de la Nature et de la Grâce)*，1714年；还有他的大部分交游广泛的通信集。在他的哲学著作的版本中，J.E.埃德曼杰出的版本现已被C.J.格哈特的版本(七卷集，柏林，1875—1891年)压过了。——普鲁士科学院的全集中迄今(1923年起)出版了两卷通信集。A. 布肯劳和E. 卡西雷尔编订的哲学著作的德文版本收入《哲学

文库》。一部关于莱布尼茨著作评论性的目录册见宇伯威格 III[12]，第 304 页起。——关于莱布尼茨整个体系的评述见 L. 费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》(*Darsellung, Entwicklung und Kritik der L.'schen Philosophie*)，1837 年安斯巴赫德文版。A. 努里索《莱布尼茨哲学》(*La Philoso de L.*)，1860 年巴黎法文版。E. 迪尔曼《对莱布尼茨单子论新的阐述》(*Eine neue Darsellung der L.'schen Monadenlehre*)，1891 年莱比锡德文版。E. 温德《对莱布尼茨 1695 年以前的单子论的分析》(*Die Entwicklung der L.'schen Monadenlehre bis 1695*)，1886 年柏林德文版。W. 沃克迈斯特《莱布尼茨的实体概念》(*Der L.'schen Substanzbegriff*)，1899 年哈雷德文版。B. 罗素《对莱布尼茨的批判阐述》(*A Critical Exposition of Leibniz*)，1900 年剑桥英文版。L. 库图拉《莱布尼茨的逻辑学》(*La Logique de Leibniz*)，1901 年巴黎法文版。E. 卡西雷尔《莱布尼茨科学基础体系》(*L.s System in seinen wissenschafthichen Grundlagen*)，1902 年马尔堡德文版。H. 霍夫曼《莱布尼茨的宗教哲学》(*Die L.e Religonsphilosophie*)，1903 年德文版。A. 戈尔兰德《莱布尼茨的上帝的概念》(*Der Gottesbegriff bei L.*)，1907 年德文版。J.巴鲁兹《莱布尼茨》，1909 年巴黎版。W.卡比兹《青年莱布尼茨的哲学》(*Die Philos. des jungen L.*)，1909 年海德尔堡德文版。W. 冯特《莱布尼茨》，1917 年。——B. 埃德曼(《柏林科学院学报》，1917—1918 年)。H. 海姆泽特《笛卡儿和莱布尼茨的认识方法》(*Die Methode der Erkenntnis bei Descartes u. L.*，1912—1913年)和《莱布尼茨的世界观》(*L.s Weltanschauung*，见 1917年《康德研究》)。C. 皮亚特(巴黎，1915 年)。H. 施马莱巴哈《莱布尼茨》，1921 年。D. 马恩克《莱布尼茨对于普遍性的数学和个别性的形而上学的综合》(*L.s Synthese Von Universalmathematik und Individualmetaphysik*) 卷一，1925 年德文版。——又可参阅由 W. 卡比兹所作库诺·费希尔的专论《莱布尼茨》的《补遗》(1920年)。

关于各理论之间的体系关系和历史关系见：C.W. 西格瓦尔特《论斯宾诺莎主义与笛卡儿哲学的内在联系》(*Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartes. Philos.*，1816 年蒂宾根德文版)和《莱布尼茨先定谐和论与过去哲学论断的内在联系》(*Die Leibnizsche Lehre von der prästa-*

bilierten Harmonie in ihren Zusammenhang mit früheren Philosophemen, 1822 年蒂宾根德文版)；C. 沙尔施密特《笛卡儿与斯宾诺莎》，1850 年波恩德文版；A. 富歇·得卡雷尔《莱布尼茨，笛卡儿和斯宾诺莎》，1863 年，巴黎法文版；E. 普弗莱德雷《莱布尼茨与格林克斯》，1884 年蒂宾根德文版；E. 策勒《柏林科学院学报》，1887 年，第 673 页起；F. 特尼厄斯《莱布尼茨与霍布斯》，载于《哲学月刊》1887 年第 357 页起；L. 施泰因《莱布尼茨与斯宾诺莎》，1890 年柏林德文版。

法哲学的奠基人(参阅 C.V. 卡尔登波恩《胡果·格老秀斯的先驱者》，1848年；R.V. 莫尔《政治学史和文献》，1855—1858 年，埃尔兰根德文版)

328 有：尼科罗·**马基雅维里**(1469—1527年；《君主论》，《罗马史论》①；参阅维拉里《马基雅维里及其时代》，三卷集，1877 年；R. 费斯特《尼科罗·马基雅维里》，1899 年斯图加特德文版)；**托马斯·莫尔**(1480—1535 年；《乌托邦》，1516 年)；由 G. 里特尔译成德文，附有 H. 翁肯所作《导言》(《政治古典作家》，卷一，1922 年)。参阅翁肯《莫尔的乌托邦》(《海德尔堡学院学报》，1922年)以及 H. 迪茨尔《社会主义和共产主义历史论文集》(1920 年再版)；让·**博丹**(1530—1597 年；《共和国六书》，1577年；还有一篇古劳尔的《宗教性质七人对话录》②的摘录，1841 年，柏林)；艾伯里卡斯·**金蒂里斯**(1551—1611 年；《论战争法》，1588 年)；约翰尼斯·**阿尔萨斯**(1557—1638 年；《政治学》，1610 年格罗宁根版；参阅 O. 吉尔金《约翰尼斯·尼斯·阿尔萨斯以及对天赋人权国家学说的阐述》，1913 年第三版)；**胡果·德·格老特**(1583—1645年；《论战争法与和平法》，1645 年；参阅卢登《胡果·格老特》，柏林，1806 年)；还有 W.S.M. 奈特《胡果·格老秀斯的生平和著作》(格老秀斯会社出版物)，1925年伦敦英文版。

在**新教徒**中研究法哲学的除梅兰克森外，可以提一下的有 J. 奥尔登多夫(《基础原理之始创》，1539 年)，Nic. 亨明(《自然法》，1562年)，本·温克

---

① 原文：*Discorsi sulla Prima decade di Tito Livio*，或直译为《论述李维前十年》，系对罗马历史家李维的历史著作的评述。——译者

② 此书书名的原文为 *Colloquium Heptaplomeres*，博丹写于 1588 年，直到十九世纪才问世。此书记录七人关于真正宗教性质的对话：一位自然宗教者，一位异教徒辩护士，一位犹太人，一位土耳其人，一位天主教徒，一位路德教徒，还有一位兹温格利信徒。此书也可认为是对宗教进行比较论述的最早著作之一。——译者

勒(«法律原理»,1615 年);在**天主教徒**中除苏阿雷兹外还有罗布·**贝拉尔明**(1542—1621 年;«论罗马教皇的世俗权利»)和玛丽安娜(1537—1624 年;«论王与王法»)。

十七世纪自然宗教和自然道德在英国的主要代表是**赫伯特·冯·彻布里**(1581—1648 年;«真理论», 1624 年;«论异教徒的宗教及其错误根源», 1663 年。关于对他的评述见: Ch. 德·雷米札,1873 年巴黎法文版;格特拉«赫伯特·彻布里爵士»,1897 年慕尼黑德文版)和**理查德·坎伯兰**(«论自然规律的哲学探讨»,伦敦,1672 年)。与此同时在英国的柏拉图主义者中,或说得更确切些,在英国的**新柏拉图主义者**中,有著名的拉尔夫·**卡德沃思**(1617—1688年;«宇宙的理智体系», 1678 年伦敦英文版, 1733年耶拿拉丁文版)和亨利·**莫尔** (1614--1687年;«形而上学手册»。他与笛卡儿的通信集载入笛卡儿的著作中——库辛编辑,卷十;学院出版,卷五)。F.J. 马克农编辑«哲学文集» (1925 年纽约英文版)。还必须提一下**西奥菲勒斯·盖尔**和他的儿子**托马斯·盖尔**。参阅 J. 塔洛克«十七世纪英国理性神学和基督教哲学» *(Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17. Century)*, 1872 年伦敦英文版;*G.V.* 赫特林«洛克与剑桥学派» *(Locke und die Schule von Cambridge)*, 1892 年布赖斯高地区弗赖堡德文版。

第三十节 方法问题

近代哲学开始时诸流派都共同激烈地反对"经院哲学",但同时又有一种共同的幼稚无知,不知道它们还是各自继承经院哲学的某种传统。此种反抗的基本特性随之带来了这样的结果:只要在不仅仅需要感情的地方或者不仅仅有与旧学说对立的、富于幻想的观点的地方,对**新方法**的思考总引起普遍的重视。"三段论"只能在证明或反驳中陈述已经知道的东西,或只能将此已知的东西应用于特殊事物;出于对"三段论"的这种无实效性的认识,便产

生一种渴望：探索科学研究的方法(ars inveniendi〔探索技艺〕)，探索发现新事物的可靠之路。

1. 如果利用辩术一事无成，那么，最捷近的道路，就是用相反的方法来处理这个问题，即从特殊开始，从事实开始。维韦斯和桑切斯过去曾推荐过这种方法，并由特勒肖和康帕内拉实践过。但是他们既不能充分信赖经验，尔后又不知道根据事实如何正确地开始工作。在两条路线中，培根相信他能指出科学的新途径，他以此精神建立了与亚里士多德工具论相对立的自己的“新工具”。

他承认众所周知的怀疑论论点，认为：日常知觉的确不能给正确的自然知识提供可靠的基础，为了成为可能为科学所利用的经验，日常知觉必须首先洁化，清除掉所有在认识事物过程中偶然产生的、错误的附加物。那些对纯经验的篡改和歪曲，培根称之为幻象(*Idole*)，他陈述有关这些谬误幻象的理论时，常与古代辩证法中有关的谬误结论的理论相类比①。首先是“种族幻象”(*idola tribus*)，即与一般人性相联的错觉，据此我们在事物中总猜测有秩序有目的，使自己成为衡量外在世界的尺度，盲目地保留印象所引起的思想模式，以及诸如此类的东西；其次是“洞穴幻象”(*idola specus*)，由于这些洞穴幻象，每个个人便被他的天性和生活环境禁锢于他的“洞穴”之中②；再其次是“市场幻象”(*idola fori*)，这类错误来自人们的互相交往，特别是通过语言交际，由于我们执著于用词代替概念；最后是“剧场幻象”(*idola theatri*)，这些是我们轻信了历

329

① «新工具»I.第39页起。

② 培根词藻华丽、想像丰富的语言以此术语(参阅«论科学的增进»，V.第4章)使人们想起柏拉图著名的洞穴喻语(«理想国»，514)；更凑巧的是，在柏拉图的文章里，洞穴所涉及的正是关于感官知识的一般局限性。

史上的理论而又不经判断、人云亦云的虚妄的幻象。在这一点上，培根抓住时机猛烈攻击经院哲学的玩词弄句(wortweisheit)，攻击权威的统治，攻击以往哲学的神人同性说，而要求亲自检验事物本身，要求不带偏见地接受现实。然而他并没有越过此要求〔前进一步〕；因为他的关于纯经验(mera experientia)如何才能获取、如何才可与包围幻象的外壳分离的论述是极其贫乏的；当培根教导说，一个人不能将自己局限于偶然的知觉而必须有条有理地着手于观察并以自己设计和进行的实验作补充时，这也不过对此任务的一般表述，仍然缺乏在理论上对实验本质的理解。

关于归纳法，情况完全相似。培根宣称归纳法是处理事实唯一的最正确的方法。借助于归纳法人们就有可能得到一般认识(公理)，从而最后达到据此解释其他现象的目的。人们的头脑在体质上的缺陷之一就是急于得出一般的概念，因此在此活动过程中，应尽可能限制人们的头脑；要让它行进得非常缓慢，沿着阶梯从比较一般逐渐升到最一般：它不应长翅膀，而应挂着铅锤。他的这些规定虽然十分健康、十分有价值，但是使我们更加吃惊的是，我们发现在培根那里，在比较详细地执行这些规定的地方用的完全是经院哲学的观点和概念①。

一切对自然的认识都以了解事物的原因为目的。然而按照亚里士多德旧的格式，原因有形式因、质料因、动力因和目的因；诸因中唯一要考虑的是“形式因”，因为一切发生的事物都根源于“形式”，根源于事物的“本性”。因此，当培根的归纳法探索现象的“形式”(如探索热的形式)时，形式在此是完全按照司各脱主义的含义 330

① 参阅《新工具》第二卷详尽的阐述。

作为现象的永恒本质而被理解的；而培根本人也完全意识得到，这些“形式”只不过是柏拉图的“理念”[①]而已。在知觉中出现的事物的形式是由更简单的“形式”及其“差异”所组成，重要的是查明后者。为了达到此目的，我们把有关现象出现的情况尽可能多地收集起来，列成“存在表”(*tabula præsentiæ*)；用同样方法，把不出现此种现象的情况收集起来，列成“缺乏表”(*tabula absentiæ*)；第三步，除此两表外，另列“等级表”(*tabula graduum*)，在此表内此种现象出现的变化强度与附随现象出现的变化强度两相比较。因此，用逐步排除法(exclusio)，问题就得到了解决。例如，热的形式应该存在于发现有热的每个地方，不存在于没有热的地方；热更多的地方，热的形式所呈现的程度更大；热更少的地方，热的形式所呈现的程度就更小[②]。因此，培根所陈述的归纳法决不是简单的列举法，而是一种复杂的抽象过程，此过程基于经院哲学形式主义的形而上学假设[③]（参阅第二十七节，3）：对新事物的预言仍然完全扎根于旧的思想习惯。

2．因此完全可以理解，培根并不是一个要想在方法上和实质上促进对自然之研究那样的人；但这无损于他在哲学上的重要性[④]，此重要性在于他要求对一原则的普遍应用，对此原则说来，他还不能为其最直接的对象（物质世界）提出有用的或有成效的形式。他已经懂得，新科学应该脱离永无休止的概念争论转到事物

① 参阅《增进科学论》III 4。

② 在此，以实例证明：热的形式是运动，而且是一种正处于膨胀中的运动，并因受阻碍而分布于体内更小部位。参阅〔上书〕II，20。

③ 参阅西格瓦尔特《逻辑学》(Logik)，II. §93. 3。

④ 参阅西格瓦尔特1863年《普鲁士年鉴》，第93页起。

本身上来，并且懂得新科学建立在直接的知觉上，新科学应该以此为出发点谨慎地、逐渐地过渡到更抽象的事物①；他同样清楚地懂得，关于归纳法，关键问题只不过是发现现实的简单因素，根据这些简单因素的"性质"以及它们之间的有规律的关联，我们所感知的整个领域就得到了解。他认为，归纳法会找到自然必须得到"解释"的"形式"。但是，在他的宇宙论中，他并未超越坚持传统的原子论，他甚至于固步自封地反对哥白尼学说的伟大成就；他要求他的**经验原则**应同样应用于**人的知识**。不仅仅在正常的和不正常的生活过程中的肉体生活而且还有观念活动和意志活动，特别还有社会政治制度——所有这些都应该运用自然科学的方法去检验它们的运动力量("形式")并毫无偏见地解释它们。在培根的著作百科全书式的《增进科学论》的评论中所宣称的**人类学的和社会的自然主义**包含着多门知识的纲领性的范例②，并处处都从这样的基本目的出发：认为人和人生的一切活动都是这样一些简单的现实因素的产物，这些简单的现实因素也同样是外部自然界的基础。

331

在此种人类学影响下，还显露了另一种因素。对于培根来说，了解人并不是目的本身，了解自然也同样不是目的本身。相反地，他的整个思想都服从于实践目的，他并以最崇高的风格来理解实

① 培根学说的教育学结论主要是由阿莫斯·科门尼斯(1592—1671年)总结出来的；这些结论与人文主义相对立；一般说来，在这方面人文主义与自然科学运动是矛盾的。科门尼斯的《大教育学》陈述教育过程，从具体的知觉的事物分级上升，直到更抽象的事物；他的《万花筒》，其目的在于给学校提供有关事物教学的感性基础；最后他的《打开语言奥秘》，其目的在于对外语学习作这样的处理：教外语只把它当作获取事物知识的不可缺少的工具。参阅克瓦卡拉《德国教育纪事》，XXV(1903年)和XXXII 1904年)，以及汇编中《伟大教育学家》(1914年)。拉蒂西(1571—1635年)的教育观点也是相同的。

② 因此，如果我们可以把培根所预见的一切当作完整的东西的话，我们就可能在他那里发现今天完整的自然科学、技术和医学了。

践目的。所有人类知识最后的唯一任务就是利用人类对世界的认识来征服全世界。**知识就是力量**，而且是唯一的持久的力量。因此如果说魔术利用奇异的艺技力图主宰自然，那么此种盲目的企图在培根那里变得明朗起来，并得到这样的认识：人类之所以能支配事物，只是由于对事物的真正本质作过理智的调查研究。人只有服从〔自然〕才能统治〔自然〕①。因此，对他说来，**解释自然**只不过是**人类理智克服自然**的手段。他为"科学革新"而写的伟大著作《伟大的复兴》(此乃 *Temporis partus maximus*〔时代的至大产物〕)又附有标题《论人类的统治》(*De Regno Hominis*)。

在这方面，在伟大事件影响下培根发出了紧扣他那个时代的千万人的心弦的声音。由于海外的一系列发现，通过无数错误、冒险和罪行，人类终于第一次完全占有了自己的星球；由于航海罗盘、火药、印刷术②这一类的发明创造，在很短时间内，在人类大大小小的生活中给带来了巨大的变化。文明的新时代似乎开始了。来332 自外国的刺激抓住了人们的幻想。闻所未闻的事件竟自得到了成功，没有一件事情不再是不可能的了。望远镜揭示了天体的奥秘，自然的威力开始听从科学家们的呼唤。在人类理智胜利地通过自然界的征途中，科学要作人类理智的向导。通过科学的创造发明，人类生活应该全面改观。从培根乌托邦残稿《新大西岛》(*Nova Atlantis*)，也从康帕内拉的《太阳城》(*Civitas Solis*)，我们看得出在这方面多大的希望解放了幻想的翅膀(参阅下面第三十二节，3)。然而这位英国大法官却主张：自然知识的任务归根结蒂是利用迄

① 《新工具》，I, 129。

② 参阅O.佩歇尔《新发现年代的历史》(*Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*)，莱比锡1879年第二版。

今大部分靠机缘而获得的发明使之成为自觉运用的技艺。的确，在他的《乌托邦》里，利用对“所罗门宫”美妙的描绘使这种思想栩栩如生。他警告自己不要认真地贯彻这种思想；但是他赋予这种科学方法(*ars inveniendi*〔探索技艺〕)的涵义使他成为纯理论科学知识和“静观”知识的敌人。也是从这观点出发他反对亚里士多德和寺院科学的无效无益。在他手中，哲学面临这样的危险：从宗教目的的统治降低到受工技利益的统治。

然而此结果又一次证明了：知识的硕果只有在不追求知识的成果的地方才能成熟。培根急于追求功利，没有达到自己的目的；而使自然科学成为我们物质文明基础的精神创造物却来自高尚的思想家，他们带着毫无偏见的思想，不热衷于改造世界，只渴望理解他们所欣羡的自然界的规律。

3．培根对于创造发明的实践目的的倾注使他看不见数学的理论价值。但是此种价值最初为人所觉察是在荒诞的思想意识中，此荒诞的思想意识仿效毕达哥拉斯的方式以新柏拉图主义的热情洋溢歌颂宇宙的数和谐(参阅第二十九节，5)。伟大的自然研究者们的出发点即是此种同样的对自然的美、自然的秩序的羡慕和欣赏；但是他们学说中新颖的东西恰恰基于：他们不再以象征性的数抽象推论去探索宇宙秩序的数学意义，他们的目的在于根据事实去理解、去证明此种数学意义。近代的自然研究是作为经验的毕达哥拉斯主义而开始的。这个问题早已被列奥纳多·达·芬奇[①]看出了，——而第一次解决这个问题的光荣应属于开

① 参阅关于把他当作哲学家的论述：K. 普朗特尔《慕尼黑学院学报》，1885年，第1页起；P. 杜黑姆（1906—1908年）；B. 克罗齐(米兰，1909年)；J. 伯拉当(巴黎，1909年)；L. 奥尔希克，上书第292页，第252页起。

普勒。他作此探索的心理动机是在哲学上确信宇宙的数学秩序；他证实了他的信念：他用大规模的归纳法发现了行星运动的规律。

在此过程中，一方面表现出：自然科学中归纳法的真正任务在于找出这样一种**数学关系**，此种数学关系同样存在于被度量所决定的现象的整个系列中；另一方面表现出：与解决此项任务相关的科学研究的对象只可能是**运动**。开普勒在宇宙中所探索的神圣的333 算术和几何在〔事物的〕**发生和变化**(**Geschehens**)**的规律**中找到了。**伽里略**从这原则出发，在方法上以更明确的意识创建了**作为运动的数学理论的力学**。如将伽里略在《试金者》中所陈述的思想与培根对自然界的解释相比较是有极大的启发性的。两个人的目的都在分析存在于知觉中的现象元素并根据这些元素的组合去解释现象。但是在培根的归纳法寻求“形式”的地方，伽里略的**分析法**却探索着最简单的、由数学所规定的运动过程；对前者来说解释就是指出种种“性质”如何合作形成经验结构，而后者则用**综合法**指出，在假定简单的运动要素的前提下数学理论导致经验所呈现的同一结论①。从这观点出发，实验又获得另一种完全不同的意义：实验不仅是对自然界的一种敏锐的探询，而且是一种有目的的干预，通过此种干预把事件分解为简单的形式，可以度量的对象。因此，培根仅仅预感到的一切，在伽里略那里则利用数学原理，利用数学应用于运动，得到对于研究自然界有用的、明确的意义；并根据这些力学原理，**牛顿**终于利用万有引力假说提出解释开普勒定律的数学理论。

① 霍布斯把伽里略的此种方法论观点完全变为自己的观点（参阅《论物体》第六章），实际上他以公开的理性主义反对培根的经验主义。

在此，德谟克利特—柏拉图关于真正自然界知识的对象只能是量的规定的原理的胜利，以崭新的形式固定下来了；但是这一次这个原则明显地不是应用于存在上而是应用于自然界的流变或变化上。科学洞见达到运动的数学理论的深度。恰恰是伽里略物理学的这种观点被霍布斯① 纳入他的理论哲学中。几何学是唯一的确切的学科；所有自然界知识即根源于此。我们只能认识我们能〔用概念〕构思的物体，因此从我们自己的演算中就可推导出所有进一步的结论。据此，只要事物是我们可能理解的，对所有这些事物的知识都基于将知觉到的东西还原为物体在空间的运动。科学不得不从现象推论到原因，再由原因推论到结果。但是现象就其本质来说就是运动；原因是运动的简单要素，而结果又是运动。因此出现了明显的唯物主义命题：哲学是物体运动的学说！这是从英国弗兰西斯教派就已开始的哲学与神学的分离的极端结论。

在探索自然界的此种最初的方法论中，哲学的基本意义有两方面：经验主义通过数学得到了改正，人文主义传统的无定形的毕达哥拉斯主义又通过经验主义变成〔固定的〕数学理论。此等错综复杂关系集中表现在伽里略身上。 334

4. 因此在数学理论中发现了乔尔达诺·布鲁诺为了批判地改造感性知觉在处理哥白尼学说时曾经渴求获得的**理性因素**②。理性科学就是数学。笛卡儿从此信念出发着手改造哲学。笛卡儿受过耶稣会经院哲学的教育，他获得自己的信念③：要使渴求真理

① 参阅《论物体》的开头。

② G. 布鲁诺《论无限性、宇宙和诸世界》(拉丁文版第 307 页至 308 页)。

③ 参阅《方法谈》中出色的阐述。

的欲望得到满足既不能在形而上学理论中去寻找也不能在经验学科的博学中去寻找，只能在数学中去寻找。他想仿照数学模式（众所周知，他本人就是一个有创造力的数学家），改造所有人类其余的知识：他希望他的哲学成为一种普遍的数学。〔笛卡儿〕在对伽里略原理进行必要的概括时，原来能使此原理有利于自然研究的特殊任务的一些因素消逝了，因此笛卡儿学说通常不被认为是在物理学上的进步；但是他对于哲学发展的影响却越来越大，他是十七世纪哲学发展史中的精神的统治力量。

除培根和伽里略所共有的方法论上的思想外，笛卡儿又添上了一条最重要的基本原则：他要求，归纳法或分析法应导致**具有最高的和绝对的确实性的唯一原则**；随后从此原则出发，利用综合法，整个经验领域就一定会得到解释。此要求是彻底地有创造性的见解，其根源在于迫切需要一种全部人类知识的有系统的关联整体。此要求归根结蒂产生于他对于历史积累知识的传统继承感到厌恶，产生于他渴望一种崭新的由一个模子铸成的哲学创造物。因此，笛卡儿盼望利用归纳列举法和批判地筛选所有观念就可进而达到唯一的确切的观点，并从此观点出发达到推演出一切更深一层的真理的目的。哲学的第一个任务是**分析的**，第二个任务是**综合的**。

这种思想的典型论述表现在《沉思录》中。这位哲学家利用他自己的戏剧性的自我对话，刻画了他对真理的追求。从"怀疑一切"(*de omnibus dubitandum*)原则开始，从各方面检验了全部观念领域，在这过程中我们碰上了怀疑派论点的全套结构。笛卡儿说，我们经历过的意见的变化和感官的欺骗的次数太多了，使我们无

从信任它们。同一物体在不同环境中有不同印象，面对此等印象的多样性，不可能确定这些印象中的哪一个印象或者究竟还有没有一个印象包含着事物的真正本质；并且根据我们的现实经验，我们在梦中出现的生动性和确切性必然会激起我们绝不可能摈除的这样的狐疑：即使在我们确信我们清醒、正在感知事物的时候，我们是否也许还在做梦。同时，以想像力可能产生的所有的组合物为基础，存在着一些简单的观念要素，与这些观念要素联结起来我们便碰上一些真理，我们无可奈何地表示不得不承认这些真理；例如，简单的数学命题 2+3 = 5，诸如此类。但是如果我们天生本性就要犯错误，那么该怎么办呢？如果某一魔鬼创造了我们，他的乐趣就是给予我们一种理性——当它自认为在传授真理时却不可避免地在进行欺骗，那么又该怎么办呢？要抵御这样的幻觉，我们是无能为力的；这种思想必然使我们不信任理性的最明显的箴言，甚至不信任“通过自然之光得来的知识”。 335

此种彻底的怀疑推向极端便自挫锋芒，怀疑本身就呈现出一个完全无可非议的确实性的事实：要怀疑，要梦想，要受骗，我就必须存在。怀疑本身证明：我，作为能思维的**自觉的东西**（*res cogitans*）〔思维的东西〕而存在。“我思故我在”（*cogito sum*）这个命题是真实的，只要我在思考这个命题或者我在表述这个命题时，这个命题总是真实的。而且，存在的确实性绝不包含在我的行为中，而只包含在意识的确实性中。我去散步，我可能是在梦中想像如此[①]：“我是有意识的”不可能仅仅是我的想像，因为想像本身就是

① 笛卡儿对伽桑狄的反驳的答复（V.2）；参阅《哲学原理》I.9。

一种意识①。**意识存在的确实性**是笛卡儿利用分析法所获得的统一的和基本的真理。

因此，要从怀疑摆脱出来就要依靠**奥古斯丁关于意识本质的现实性的论点**（参阅第二十二节,1）。但是在笛卡儿那里应用此论点②与奥古斯丁不同，也与在过渡时期受到奥古斯丁学说的影响的人们不同③。对于奥古斯丁说来，灵魂的自我确实性被尊为所有经验中最可靠的东西，被尊为内在知觉的基本事实；凭借此基本事实，内在知觉在认识论上就具有对外在知觉的优势。因此（不要再去回忆夏隆的道德说教式的阐述了），特别是康帕内拉曾经利用过这个奥古斯丁原则，他与这位伟大的基督教神学家没有什么不同，他用形而上学第一要素的涵义来解释此种自我经验要素（参阅上面第二十九节，3）。后来**契尔思豪斯**（更不用说洛克④了）336 被误认为信奉笛卡儿，他利用完全类似的方式，把自我认识认作**不**

① 通常将 *cogitare*, *cogitatio* 译成"*Denken*"〔思维，思想〕，这种译法很容易引起误会，因为德文的"*Denken*"标志着一种在理论上的特殊意识。笛卡儿本人用列举法阐明"*cogitare*"的涵义（《沉思录》，III；《哲学原理》I.9）：他理解它的涵义是怀疑、肯定、否定、理解、愿意、憎恶、想像、感受，等等。对于所有这些功能的共同之点在德文里除了"*Bewußtsein*"〔意识〕一词以外，几乎没有一词可以表示。笛卡儿本人在《哲学原理》第一章第九节写道：*cogitationis nomine intellego illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quartenus eorum in nobis conscientia est*〔据我理解，所谓思维乃是我们已知的一切事理充分酝酿、溶解、贯通于自我之中，直至构成我们所共知的一种意识〕。这也同样适用于斯宾诺莎对此词的运用。参阅他的著作《笛卡儿哲学原理》I.命题四，又《伦理学》第二部分，公则（三），以及其它地方。

② 此外，笛卡儿在开始时似乎不知道此论点的历史根源。参阅《反驳》IV 和《答复》。

③ 参阅 A.福斯特《笛卡儿和奥古斯丁》（埃尔兰根学院，1924年）；莱昂·布朗舍《"我思故我在"的历史背景》（*les antecedents historiques "je pense, donc je suis"*，巴黎，1920年）。

④ 参阅下面第三十三节起。

证自明的经验(*experientia evidentissima*)①，并以此种经验作为哲学**后天**的开端(参阅下面，7)；这样一来，据此经验一切其他知识都可**先天地**构建起来；因为在自我认识中包含有三重真理：我们受一些事物好的影响，受另外一些事物坏的影响；我们理解一些事物，不理解另外一些事物；在形成观念的过程中对于外部世界我们处于被动的地位——与这三点联系着的是三种理性科学：伦理学，逻辑学和物理学。

5. 相反，在笛卡儿那里，"我思故我在"(*cogito sum*)这个命题与其说具有经验的涵义，还不如说具有第一的、基本的、理性的**真理**的涵义。此命题之明显性不是根据推论②，而是根据直接的**直观确实性**。在这里如像在伽里略那里一样，分析法探求**简单的、自明的要素**，并以此解释其余；然而当那位物理学家发现足以理解物质世界所发生的一切事物的运动的直观的基本形式的时候，而这位形而上学家却在追逐**意识的基本真理**。笛卡儿的**理性主义**即基于此。

此种理性主义表现在：自我意识的优越性存在于它的充分的**清晰性**和**明确性**中；并表现在：笛卡儿提出一条准则作为他的综合法的原则——所有与**自我意识一样清晰明确的事物必定是真实的**，也就是说，凡是呈现在人的心灵前面如像人的心灵的存在一样确实可靠、一样不可追溯缘由的东西都是真实的。"清晰"被笛卡儿③定义为直观地呈现在心灵之前的东西，"明确"被定义为本身彻底清晰并确切地被规定的东西。关于那些在此意义上的清晰而

① 契尔恩豪斯《心灵之药》(*Med. Ment*)，1695年版本，第290—294页。

② 《对反驳的答复》，II。

③ 《哲学原理》，I.45。

明确的概念(或者按照他仿照后期经院哲学所说的"观念"),它们的明显性并非从另外的概念推导而来,而只根据于它们自身,这些观念他称之为**天赋观念**①。实际上他有时又将此词语与下述心理发生学的思想联系起来:这些观念是上帝刻印在人类灵魂上的。但是在大多数情况下他要表述的是认识论上的涵义,即**直接的理性的明显性**。

这两种涵义独特地混聚在**笛卡儿关于上帝存在的论证**中,这些论证构成他的认识论不可分割的组成部分。就此而言,这种〔上帝〕"观念"是首要的;为了〔证明上帝的存在〕在他利用综合法的过337程中就要求"自然之光"的清晰性和明确性(或"自然之光"的直观的明显性)要与自我意识的清晰性和明确性一样。他在这问题上所引荐的新的(所谓笛卡儿主义的)证明②在形式上(此乃不利的附加物)具有大量的经院哲学的假设。事实上他从这样的观点出发:个别自我意识知道自己是有限的,因而也是不完善的(根据古代把价值规定与本体论分级视为相同);但是〔自我意识〕的此种认识只能从一种绝对完善的存在(*ens perfectissimum*)的概念中推导出来。我们在心中找到的这后一种概念一定有一个原因,然而这个原因不可能在我们自身中找到,也不可能在其它有限事物中

① 参阅E.格林姆《笛卡儿天赋观点学说》(*D.'s Lehre von den angeborenen Idee*),耶拿1873年德文版。也可参阅P.纳托尔卜《笛卡儿认识论》(*D.'s Erkenntnisstheorie*),马尔堡1882年德文版。"*innatus*"一词译作"*eingeboren*"比通常译作"*angeboren*"更好,此事已在R.奥伊肯《当代基本概念的历史和批判》(*Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*)第73页中提到;此外,还有G.赫特林《笛卡儿与经院哲学的关系》(*Descartes' Beziehungen zur Scholastik*),慕尼黑学院,1897年1899年德文版,以及《哲学论文史》(*Hist. Beiträge zur Philosophie*),1914年德文版,第181页起。

② 《沉思录》III。

找到。因为因果关系的原则要求：在“原因”中的现实性至少要与“结果”中的现实性一样多。此种(经院哲学意义的)唯实论原则此时按照安瑟伦论点应用在〔心灵中的〕观念（*esse in intellectu* 或 *esse objective*）与实在(*esse in re* 或 *esse formaliter*）的关系上，其目的在于得出结论：如果没有这样一种存在本身在我们心中产生这种观念的话，我们就不会有一种最完美的存在的观念。

因此，此为一种独创性的推论，笛卡儿借此成功地树立了他证明**上帝存在**的人类学—形而上学的论证。然而此论证在他的认识论中首先具有这种意义：凭借此论证又一次摧毁了从前怀疑派认为那是骗人的恶魔所引起的假想的幻觉。——还具有这种意义：因为上帝的完善包含着他的真实性，而且他不可能这样地创造我们使我们必然要犯错误，所以**对自然之光的信念**即对于理性认识的直接明显性的信念，**又恢复起来了**，并从而确定地奠定了基础。然而在«沉思录»第三章中证明上帝存在时此词语具有更深一层的意义，因为自我意识不仅确信自己而且确信一种转移的精神的现实性，在上帝身上的此种精神的现实性被认为是一切理性认识的统一根源。就这样，笛卡儿通过迂回曲折的经院哲学道路建立起了近代唯理论：因为这种思维过程提供了凭证——以完全的确实性承认一切在理性面前清晰、明确、易于理解的命题都是真实的。属于这一类的，首先是数学真理，还有对于上帝存在的**本体论**的证明。因为关于三角形的几何命题是从三角形的定义推导而来，这是思维的必然性；以这同一的思维的必然性(在此笛卡儿采用了安瑟伦的论点①)，只凭最实在的存在的定义就可以推论出存在的特性属

① «沉思录»第5章。

于他〔上帝〕。思考上帝的可能性就足以证明上帝的存在①。

用此相同的方法，根据清晰性和明确性的标准推论出：对于有限事物也是一样，特别是对于物体，能够清晰地、明确地感觉到多少就可以认识多少。但是对笛卡儿说来，这又只指**数学**因素，并只限于**量的规定**，而所有感性的、质的因素，这位哲学家却认为是不清晰的、浑浊的。为此，对他说来，形而上学和认识论以**数学物理**而告终。对于"质"的感性认识他称作"想像"或"幻觉"（*imaginatio*）。另一方面，对于可以用数学来建构的东西的认识他取名为"理智"认识（*intellectio*）②；虽然他深深认识到应重视经验在感性认识中提供的帮助，但是按照他的意见，真正的科学知识依赖于理智认识。

338

清晰观念与浑浊观念之间的区别（这可追溯到邓斯·司各脱，甚至更早一点）帮助笛卡儿解决了由于他的**神的真实性**（*veracitas dei*）原则而引起的谬误问题，因为按照那个原则似乎不可能看出完善的神性如何可能使得人性竟自去犯错误。在这里笛卡儿利用一种受到特殊限制的**自由学说**把自己〔从此问题中〕解脱出来③；此种自由学说可能与托马斯主义的决定论和司各脱主义的意志自由论一致。那就是，据认为只有清晰和明确的表象才对于心灵起着如此强制的、压倒一切的影响，使心灵不可避免地承认它们；而对于不清晰的和混浊的表象，心灵只保留着"淡漠的任意判断"（*libe-*

① H.古埃尔《笛卡儿宗教思想》（*la pens'ee religieuse de Descartes*），巴黎1924年法文版。

② 《沉思录》第6章。

③ 《沉思录》第4章。参阅Br.克里斯琴森《笛卡儿的判断》（*Das Urteil bei Descartes*），布赖斯高地区弗赖堡1902年德文版。

rum arbitrium indifferentiae)的无限制的、无根据的活动；在其中，人具有最深远的力量，在此无限制的任性独断中，人性表现为上帝绝对自由的反映①。当由于判断材料不清晰、不明确而武断地(无理性根据)得到肯定或否定的结论时，错误便产生了②。从这里便产生这样的要求：在不存在足够清晰和明确的洞见的地方便拒绝下判断。这种要求如此清楚地使我们回想起古代的 ἐποχή〔悬而不决〕，以至使我们不能忽视此种谬误论与怀疑学派和斯多葛派关于 συγκατάθεσις〔同意〕的理论的关系(参阅前面第十四节，2 和第十七节，9)③。事实上，笛卡儿明显地认出了在判断中的意志因素(在此，同样与奥古斯丁和邓斯·司各脱的认识论一致)。在这一点上，斯宾诺莎追随他竟自到了这样的程度：认为肯定和否定是每一个观念必需的特征；因而教导说：一个人不可能没有意志而同时能思维④。

6．笛卡儿对哲学进行的数学改造有着自己独特的命运。此改造的形而上学成果展开了丰富而卓有成效的发展，然而此种改造的方法论趋势很快遭到与其本意完全相反的误解。这位哲学家本想将分析法运用于大量事例，甚至运用于特殊问题上⑤，并认为综合法是从一种直观真理发现另一种直观真理的过程。然而他的 339

① 在此，笛卡儿像在他之前不久的吉比叶夫一样采纳了司各脱主义的学说。

② 据此，错误表现为自由意志类似罪孽的行为，因而是有罪的；错误是自欺罪。此种思想特别为马勒伯朗士所贯彻(«关于形而上学和宗教的对话»第 3 章至第 4 章)。

③ 这种关系合乎逻辑地也扩展到笛卡儿的伦理学。从理性的清晰、明确的认识必然推论到正确的意志和行为；由于滥用自由，感情含混而浑浊的冲动在实践上必然产生罪孽，在理论上必然产生错误。此种伦理理想就是苏格拉底—斯多葛关于理性控制感性的伦理理想。

④ «伦理学» II (Eth., II, prop., 49)。

⑤ 在笛卡儿«方法谈»一书结束时的研究规则非常接近培根的研究规则。

门徒们却把笛卡儿心目中创造性的自由的精神活动与他们在欧几里德《几何学教科书》中发现的关于阐述的严谨的证明方法混淆起来了。笛卡儿方法论的一元论倾向(即创建一种最高原则,根据这最高原则可以得出一切其他的确实性)助长了此种混淆不清,并从此新的研究方法发展成为一种**论证方法**(*ars demonstrandi*):哲学崇高的目标表现为这样一种任务——从基本原则出发发展出它的全部知识,此全部知识体系是用非常严谨的逻辑一贯性推导出来的,有如欧几里德教科书从公理、定义出发推导出具有一切几何命题的几何学。

针对这种要求,笛卡儿明白地指出了此种转移的可疑性,他用了一种试验性的草案回答了此种要求①:但是正因为如此,似乎加强了这样的诱惑力,即在把**数学**当作**论证科学的理想**的情况下去发现哲学方法的**数学**意义。至少,正是在这一点上笛卡儿哲学给予下一时期的影响是最巨大的。在认识论研究的整个变化过程中,此种数学概念一直是各种学派根深蒂固的公理,直到十八世纪中叶以后。实际上此种数学概念,在笛卡儿直接影响下,在像帕斯卡尔等人那里,甚至成为怀疑主义和神秘主义的工具。帕斯卡尔推论道,因为人类没有另外的科学,无论形而上学或经验学科都不能达到数学的明晰性,所以人在追求理性知识时必须谦逊适度,必须更多地听从自己心灵追随预感信念的本能,更多地听从高尚情操的灵活机警。还有神秘主义者**普瓦雷**②(受波墨的影响)和正统

① 《对反驳的答复》,II。

② 参阅M.维赛尔《多愁善感的人》(*Der Sentimentale Mensch*),1924年德文版。

怀疑派于埃① 远离了笛卡儿主义，因为笛卡儿主义不能实行自己的万能数学的纲领。

数学—自然科学的思想表现出与皮埃尔·伽桑狄抱怀疑态度的基调还有些不同，在法国自从受了蒙台涅巨大影响以来，此种基调占据统治地位。他（伽桑狄）公开反对亚里士多德主义，他是近代自然研究的坚决拥护者；他在理论方面以及道德方面都以极大的成功“拯救”了伊壁鸠鲁，他退回到伊壁鸠鲁：这意味着对原子论进行了最有影响的一次改革。但是，对他来说，这些信念能同他的宗教态度协调起来，只是由于：他以培根的方式把一切超感事物排斥于“自然之光”的认识范围之外，从而〔在超感领域里〕只承认天启和教义。所以他用感觉主义的武器与笛卡儿的形而上学作斗争，并公开反对将理性方法扩大、应用于认识神性、认识灵魂的本质的企图②。 340

笛卡儿方法转变成为欧几里德式的证明程式，其实际萌芽见于詹森教派的逻辑和格林克斯的逻辑著作中；然而在斯宾诺莎体系中此种方法模式出现在我们面前，完善无缺，如出一辙。他首先树立了定义和公理，然后用命题一步一步地发展体系内容，“用几何学证明方法”阐述笛卡儿哲学。这些命题每一个都根据定义、公理和前面的命题来论证；在某一些命题之后附有系定理以及提供

① Pierre Daniel Huet(1630—1721年)：阿弗朗什一位有学问的主教，写过《笛卡儿哲学批判》(*Censura Philosophiae Cartesianae*, 1689年)和《论人性的弱点》(*Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, 1723年法文版)，就上述之点而论，他的自传(1718年)也有启发性。参阅Ch. 巴托尔梅斯 (Bartholmess)论于埃的文章(巴黎，1850年)。

② 参阅 H. 贝尔《难道应该把伽桑狄算在怀疑论者之内吗?》(*An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit*)，1898年巴黎法文版。

更能充分阐释的例证。斯宾诺莎在《伦理学》中把自己的哲学硬嵌进上述的严格而笨拙的模型中；他从而相信他的哲学有如欧几里德几何体系一样准确无误地得到证明。这不仅先假定证明过程的毫无瑕疵的正确性，而且还要先假定定义和公理具有确凿的证据和无懈可击的有效性。只要看一眼《伦理学》开头（不仅第一卷的开头，还有后面数卷的开头）就足以使人确信斯宾诺莎的**朴实无华**，他就以这种朴实无华陈述了经院哲学思想的精练结构，并把那些结构当作自明的概念和原则，从而**含蓄地**预展自己的整个形而上学体系。

然而，此种**几何方法**——其心理发生学的根据即基于此——在斯宾诺莎那里同时有其实质的〔物质的以及形式的〕意义。据他看来，基本的宗教信念，即一切事物必然来自上帝的统一本质，需要一种哲学的认识方法；此种方法以同样方式从上帝概念推导出一切事物的概念①。在真正的哲学中，概念秩序应该与事物的实际秩序相同②。但是从这里很自然地得到这样的结论：事物从上帝产生的实际过程必然会被认为类似于从根据（理由）推论出结论的逻辑过程；这样一来，在斯宾诺莎那里，哲学问题的方法规定就已包含着解决问题的形而上学性质；参阅第三十一节，5。

7．在紧接着的下一段时期里，虽然人们不大敢吸取斯宾诺莎哲学作为自己的哲学，但是斯宾诺莎的方法形式却起着深刻的重

---

① 主要参阅论文《理智改进论》，并参阅G.格布哈特论此文的著作（海德尔堡，1905年德文版）。

② 作为发生学定义的真正知识必然重复其对象发生的同一过程，此种观点特别为泽尔恩豪斯所贯彻；他并不回避这样的怪论：笑的完整定义必然能够产生笑本身（《心灵之药》，第67页至次页）。

大的影响：在严格正规的哲学中越多地采用几何方法，**三段论法**就越多地随之侵入，因为一切知识都得从最高真理通过正规推论而得到。特别是，在德国受过数学训练的笛卡儿学派门徒们在这条路线上采用了几何方法；此事出现在**荣格**和**韦格尔**身上。学术界编写教科书的动机在这个方法中找到了最适合于自己的形式。十八世纪基督教徒**沃尔夫**(参阅第五篇)在他的拉丁文教科书中以最全面的方式发展了这条路线，而事实上要将牢固建立起来的、通过深思熟虑的教材系统化，不可能找到更好的形式了。这一点表现在：**普芬多夫**从社会需要这单一原则出发，利用几何方法推导出具有逻辑必然性的天赋人权。 341

在形成这种观点的过程中，**莱布尼茨**在E. 韦格尔的特别影响下逐渐对此观点发生好感，而且开始成为此种观点的最坚定的支持者之一。他不只是开玩笑地给一篇政治论文加上这一不寻常的外衣①，而且严肃地认为如果有一种哲学能以一种像数学计算那样清楚确切的形式出现，那么就可能第一次结束哲学论争②。

莱布尼茨非常起劲地探索这种思想。可能霍布斯曾给予推动作用；霍布斯出于完全不同的目的(参阅第三十一节，2)，曾宣称思维是事物的概念符号的一种演算。莱布尼茨非常熟悉了解卢鲁斯的艺术、非常了解布鲁诺为改进卢鲁斯艺术而付出的辛劳。在笛卡儿学派里，又曾经常讨论把数学方法转变为合乎规则的创造艺

① 在以笔名出版的《选立波兰王的政治证明典范》(*Specimen demonstrationum Politicarum pro rege Polonorum eligendo*，1669年)中，他利用几何学方法以六十个命题和论证证明了诺依堡君主一定要被选为波兰王。

② 《论万能科学或运筹哲学》(*De Scientia Univerali seu calculo Philosophico*)，1684年。

术的问题：除乔基姆·荣格以外，阿特杜夫的Joh.克里斯托弗·斯特姆教授[①]在这方面也影响了莱布尼茨。最后，这种思想——仿照数学的符号语言用特定的符号表达形而上学的基本概念，并表达这些概念的逻辑运算——似乎提供了一种可能性，即用一般公式记录哲学研究（如记录数字研究一样），并用此种研究超越用一定的语言可能表达的能力；这是一种尝试，企图建立一种普遍的科学语言，一种"全人类语言"（"*Lingua Adamica*"），这种尝试就在莱布尼茨时代，在他的许多追随者[②]中出现了。这样，莱布尼茨又十分忙碌于思考一种普遍化的数学（*Charateristica Universalis*〔万能算学〕）和一种哲学微积分学[③]的方法了。

这些不平凡的辛苦追求的收获基本上在于：必须努力确立最高真理，根据这些真理的逻辑组合可以推导出一切知识。因此，同伽里略、笛卡儿一样，莱布尼茨的目的在于探索出这样的东西，即342作为直接的、直观的确定的东西，它迫使心灵不得不承认它为自明的东西，并通过它的种种组合奠定一切派生知识的基础。在这思考过程中，莱布尼茨偶然发现[④]这点（亚里士多德在他以前早已发现），这种直观知识有两种完全不同的种类：对理性为自明的普遍

---

① 《宇宙学提要或欧几里德形而上学提要》（*Compendium Uniciersalium seu Metaphysicae Enclideae*）一书的作者。——英译本注

② 贝克尔（J.J.Becker，1661年）；达尔加恩（G.Dalgarn，1661年）；阿塔纳修斯·柯切尔（Athanasius Kircher，1663年）以及威尔金斯（J.Wilkins，1668年）曾经设计过此类草案；与此有关的是最近时期探索建立一种"国际辅助语言"（"internationalen Hilfssprache"）。

③ 参阅A.特伦德伦堡《哲学历史论文集》（*Historische Beiträge zu Philosophie*），卷二、卷三。

④ 《论认识、真理和观念的沉思》（*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*，1684年）。

真理与经验事实。一类永恒有效,另一类一次有效,即**永恒真理**(*vérités eternelles*)和**事实真理**(*vérites de fait*)。两者相同点在于:两者都是在直观上确定的,即本身确定而不是由另外的东西推导出来的;因此它们被叫作**原初真理**(*Primae veritates*),或叫**原初可能存在**(*primæ possibilitates*),即它们是一切派生的东西的可能性的根据。因为人们认识概念的"可能性"不外两者之一:或者是通过"因果定义"从最初的可能性推导出这种概念来,此即**先天性的**(*a priori*);或者是通过此概念的现实存在的直接经验,即**后天性的**(*a posteriori*)。

莱布尼茨以一种极有趣的方式赋予这两种"原初真理"(正如大家所知,即理性的〔真理〕和经验的〔真理〕)以笛卡儿的直观自明性的标志:**清晰性**和**明确性**。为了达到此目的,他改变了一下这两个术语的意义①。凡是确实有别于其它概念而又适于认识其本身对象的概念就是清晰的;凡是对其个别组成部分都清楚明白、甚至对于认识这些组成部分的组合也清楚明白的概念就是明确的。据此,**先验的**"几何学"或"形而上学"的永恒真理就是清晰而又明确的了。但在另一方面,**后天的**有关事实的真理固然是清晰的,但并不明确。因此,前者是完全透明的,与此连在一起的是其**反面的不可能性**的信念;而关于后者,其反面却是可以思考的。关于前者,直观确定性基于**矛盾律**;关于后者,实际现实所保证的可能性还需要按照**充足理由律**来加以解释。

在开始时,莱布尼茨提出这种区别只是指出人类理智的不完善。关于理性真理,我们看出它的反面的不可能性;对于经验真

① 出处同上,厄尔德曼版本开头第79页。

理，情况就不同了，我们必须满足于建立这些真理的现实性①；不过经验真理，我们虽然可以思考其反面，但存于事物的自然(*natura rerum*)中而又适应于天赐的理智，因而也是建立在“其反面不可能”这个基础上的。如果莱布尼茨将此种区别与有公度的量和无公度的量之间的区别相比较，那么他在开始时的意思是：不可量性只基于人类有限的认识能力。但是在他的发展的过程中，这种矛盾对他说来变成一种绝对的矛盾了②；这种矛盾获得了形而上学的意义。现在莱布尼茨**实际上**区分了两种必然性：一种是343 **无条件的必然性**，包含反面的逻辑的不可能性；另一种是**有条件的必然性**，只具有“事实”的品格。他把事物本原划分成其反面是不可思考的一类和其反面是可以思考的另一类；他又在形而上学上区分**必然的真理**和**偶然的真理**。然而，这一点与形而上学动机紧紧相连，此动机起源于司各脱主义关于有限事物的偶然性理论的影响并推翻了几何学方法的普遍有效性。

第三十一节 实体与因果关系

Edm. 凯尼格«因果问题的发展»(*Die Entwicklung des Kausalproblems*)，两卷集，1888—1890 年，莱比锡德文版。

E. 文舍尔«近代哲学因果问题史»(*Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*)，1921 年德文版。

新方法实质性的后果〔与形式上的后果相对比〕在形而上学里

① 亚里士多德关于 διότι〔理由〕与 ὅτι〔事实〕的区别。

② 对此事的动机大约在于：最初的观点不可避免地导致采取一种一切现实的绝对必然性，即导致斯宾诺莎主义；莱布尼茨简直是小心翼翼地要想回避斯宾诺莎主义。

有如在自然科学里一样造成事物性质的基本观念的转变，造成事物在自然变化过程中关联方式的基本观念的转变：实体概念和因果关系概念获得新的内容①。但是这种转变在形而上学里不如在自然科学里那样彻底。在范围更狭窄的自然科学领域里，一经伽里略原则为人所发现之后，就有可能在一定程度上从开始就产生一种完全崭新的理论；但在范围更宽阔的哲学理论里传统的力量和权威过份强大，不可能完全被排挤掉。

这种差别已经表现在**与宗教概念有微妙的关系中**。自然科学很可以完全与宗教隔绝，并对它保持一种漠不关心的中立态度；而形而上学，由于它本身的神的概念以及有关精神世界的理论，总是不可避免地同宗教观念世界保持敌对的关系或者友好的关系。一个伽里略宣称，物理学的研究，不论其结果如何，总与《圣经》的教义没有丝毫关系②，再一个牛顿，他的数学的自然哲学并没有阻挠他极其诚笃地埋头于《启示录》的神秘中；可是形而上学家们，不管他们对于宗教思想多么冷淡，不管他们多么严格地在纯理论的精神里从事于他们的科学研究，然而他们仍然不得不经常考虑：他们必须处理对于基督教教义具有重大的、本质的意义的对象。这一点迫使近代哲学处于多少有些尴尬的地位：中世纪哲学给教会教义带来对它自己具有根本意义的宗教利益；而近代哲学，一般而论，只从理论的观点来看待教会教义。因此，有些人如培根和霍布斯，感觉自己最安全，他们也把哲学完全局限于自然研究，拒绝着

① 关于传统和科学领域里的斗争，参阅 B. 布鲁尼《十八世纪荷兰物理学家和法国实验方法》(*Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au* 18me *siècle*)，1926 年巴黎法文版。

② 参阅给克里斯廷大公爵夫人的信(1615 年)，《光学》II，第 26 页起。

344 手讨论真正的形而上学，而只让教义去谈论神性和人类超感的命运。培根用夸大的词语来表达这个意思，但是在他夸大之词的后面，很难理解其真意①；霍布斯倒愿意让人知道，他的自然主义观点与伊壁鸠鲁的观点一致，在超自然的观念中看出一种由于对自然缺乏认识而产生的超自然的迷信——此种迷信通过国家制度变成具有约束力的宗教权威②。然而困难得多的是那些哲学家们的处境，就在他们阐述自然时，顽固地坚持神性的形而上学概念；笛卡儿为了要想避免触犯宗教，在整个写作活动中充满着焦急不安、小心翼翼；莱布尼茨还主动得多，力图贯彻他的形而上学与宗教的一致性；与此相反，斯宾诺莎的命运表明：如果哲学公开暴露它的上帝概念同教义的概念的差异，那是多么危险。

1. 事情的主要困难在于这种情况：力学的新方法原则上排除把每种物质现象归源于精神力量。自然界被夺去了精神，在自然界中除了极小物体的运动外，科学什么也看不见。这些物体，一个是另一个的原因。没有给超自然力量留有活动的余地。因此，从前为新柏拉图主义的精灵鬼怪所统治的魔术、占星术、炼金术，转瞬间变成被科学克服了的错误。列奥纳多曾经要求过，外部世界的现象只能用自然原因来解释。十七世纪伟大的思想体系毫无例外地承认这一点。有一位笛卡儿主义者巴尔撒泽·贝克写过一本书③表明：按照近代科学原则，一切幽灵鬼怪、符咒和魔术，都必须当作有害的错误——针对文艺复兴时期迷信弥漫，此种箴言正合

① 《增进科学论》，IX。在这里超自然的和不可理解的东西被陈述为信仰特有的和有用的性质。

② 《利维坦》，I. 6；参阅此书激烈的言词，IV. 32。

③ Balthasar Bekker（1634—1698年），*De Betoverte Wereld*（1690年）。

时宜。

但是，**目的论**也必须和精灵鬼怪一起让路。用自然现象的合目的性来解释自然现象到了最后总或多或少归结为事物是由精神创造或由精神安排的思想，这就与力学原则矛盾了。在这一点上，最明显不过的是，德谟克利特的思想体系战胜了柏拉图和亚里士多德的思想体系；这一点也最强有力地被新哲学所强调。**培根**把目的论的自然观点当作一种幻象〔偶像〕甚至当作危险的种族幻象之一，当作根本的错误，此种错误通过人的本性变成人的梦幻的根源[①]：虽然他不否认，形而上学作为历史上遗留的学科只处理目的因，然而他认为物理学只是机械因（*cauae efficientes*，〔动力因〕）的独特的科学，并认为“本性”或“形式”的知识（参阅上面第三十节，1）是一种中间领域，在这中间领域里形而上学和高级物理学汇合在一起[②]。至于霍布斯，他是培根和伽里略的学生，他将科学解释只局限于机械因是不言而喻的。但是笛卡儿很想避开一切目的因来解释自然——他宣称，要想认识上帝的意图是太冒失了[③]。最后，公开得多而且极其尖锐的是斯宾诺莎关于反对目的论的神人同形同性论的论战[④]。根据他的有关上帝的概念、有关上帝与世界的关系的概念，如果要谈到神的目的，特别是谈到与人有关的目的，那是荒谬的。凡是从神的本性出发以永恒必然性推导出的一切

345

① 根据英译本以下数句译为：他教导说，哲学只应处理形式因或动力因，他表示将哲学限于物理学，并否定形而上学，他明确地说，阐述自然界，如果涉及动力因（*causae efficientes*）便是物理学，如果涉及目的因（*causae finales*）便是形而上学。——译者

② 《增进科学论》，III. 4。

③ 《沉思录》，IV。

④ 主要参考《伦理学》，I. 附录。

事物的地方就没有存在合目的性的活动的余地。英国的新柏拉图主义者，如像卡德沃思和亨利·莫尔，竭尽所有古代的辩证伎俩去攻击这种新形而上学的机械的—反目的论的基本论调，但徒劳无益。目的论信念不得不明确地放弃用科学的方法阐述特殊现象的权利；只有在形而上学的整体概念中，莱布尼茨(参阅下面，8)、还有一部分英国的自然研究者，最后在两个敌对的原则间找到一种令人满意的均衡。

由于精神的东西被排除在自然解释之外，随之而消亡的是旧世界观的第三因素即关于自然种种领域(或天体)的性质差异和价值差异的观点，正如以往仿照毕达哥拉斯主义的先例，此种观点最明显地体现在新柏拉图主义关于事物分等级的领域中。在这一方面，文艺复兴时期幻想的自然哲学做过强有力的准备工作。通过库萨的尼古拉，斯多葛主义关于一切实体在宇宙无处不在的理论得到复活；但是正如我们在布鲁诺身上所看到的，首先由于哥白尼思想体系的胜利，有关**宇宙一切部分同质**的观点经过努力得到完全承认。世俗世界不能再作为不完美的世界与星空的精神世界相对比，在两个世界里物质和运动是相同的。开普勒和伽里略的出发点正是从这种思想开始，而当牛顿认识到苹果的降落和星体的运转是同一种力量的时候，这种思想就变得完善了。对于近代科学，从前在天体与地球之间存在的本质差别和价值差别不复存在了。**整个宇宙是完全统一的**。然而这种观点表现出与亚里士多德—托马斯主义关于"质料"和"形式"的发展理论相对立，摈除了一大群高高低低的力量、一大群遭到激烈反对的 *qulitates occultae* 〔潜在内质〕。这种观点认为机械的运动原则是解释一切现象的唯

一基础，从而也摈除了**在有生物和无生物之间的原则上的区别**。在这里如果说新柏拉图主义曾利用全宇宙有活力的观点从相反的角度对于克服此种矛盾有所帮助，那么，相反地此时对于伽里略力学来说便产生了相反的任务，即**机械地解释人生的现象**。哈维(1626年)[①] 关于血液循环的机械论的发现有力地推动了这种趋势。笛卡儿在原则上表达了这一点；他说，动物的身体按照科学应被认为是最复杂的自动装置，它们的活动应被认为是机械的过程。霍布斯和斯宾诺莎更确切地贯彻了这种思想；在法国、荷兰的医学科学院里一种对反射运动热情的钻研开始了；灵魂是生命力的观点走向彻底瓦解。只有柏拉图主义者同帕尔切尔斯和波墨的生机论(活力论)的信徒们，如范·赫尔蒙特，才按照旧的方式坚持着这种观点。

346

2．这种对自然的**机械主义的非精神化**完全与**二元论世界观**一致；出于认识论上的动机，二元论世界观曾为名称主义的唯名论铺平了道路——这个世界观主张**内部世界与外部世界之间的完全差异**。除了主张两种世界质的差异外，现在又主张两个世界的现实的分离和因果关系的分离。物体世界表现出不仅在质上完全不同于精神世界，而且在存在上、运动的过程上也与精神世界完全分离。在文艺复兴时期的哲学中被人文主义者复活的关于**感官性质的理智性**的学说特别有助于使上述矛盾尖锐化。这样的理论，即颜色、声音、嗅觉和压力、热量、触觉的性质不是事物本身的真正性质而只是事物在心灵里的符号，从怀疑派和伊壁鸠鲁学派文献里

---

① 关于这点，早在哈维之前迈克尔·塞维塔(1553年由于加尔文而被焚于日内瓦)就有论述。

传下来，老重复使用古老的例证，一直传到近代哲学多数理论中。维韦斯、蒙台涅、桑切斯和康帕内拉在这一点上观点一致；伽里略[①]、霍布斯和笛卡儿[②]复活了德谟克利特学说，即在 *natura rerum*〔事物的自然〕中与知觉质的差异相对应的只有量的差异；并以这样的方式相对应：知觉的质的差异是量的差异的内部表象形式。笛卡儿认为感官性质是晦涩的、模糊的观念，而外部世界的量的规定的概念，由于它的数学性质，是唯一清晰而明确的即真实的观念。

因此，根据笛卡儿的意见，不仅感官感觉，而且感觉内容都不属于空间的东西，只属于心理世界，并在心理世界里代表几何结构，它们自己不过是几何结构的符号而已。的确，在我们检验个别物体时我们可能[③]仅仅凭借知觉就获得物体的真正数学性质；在这些知觉中，真正的数学性质总是熔合着"想像"的质的因素。但就是这一点正是物理学研究的主要任务，即通过对知觉的清晰而明确的因素的思考，把物体的真正本质从我们心理表象的主观形式中分解出来。J. 洛克，后来采取了笛卡儿这种观点并使之大众化，他指定[④]（有如波义耳的先例）那些属于物体本身的性质为**第一性**的，相反称呼那些属于由于物体影响我们的感官（或者更确切

① 《试金者》，II. 340。

② 《沉思录》，6。

③ 参阅《沉思录》，6。此文也许最明显地表露了与笛卡儿的物理研究有密切关系的观点。在这一点上，我们可以非常确切地区分笛卡儿在《沉思录》中所采取的哲学的普遍方法与他作为物理学家所遵循的实践规律之间的区别，他或在《指导思想的规则》一书中或在《方法谈》一书中表达了这些规律。在后一书中，他非常引人注目地接近培根。参阅上书第 331 页注释 7。

④ 《人类悟性论》，II. 8. 第 23 节至 24 节，并参阅下面第三十四节，1。

地说，影响我们的感官知觉)[1] 的东西为**第二性**的。笛卡儿只承认形状、大小、位置、运动为第一性，因此对他来说物质的物体与数学的物体是同一的(参阅下面，4)。亨利·莫尔[2] 为了要坚持这两者之间的区别，他要求，不可入性(*tangibilitas sive impenetrabilitas*)作为充满空间的原则应算作物体的本质；后来洛克[3] 根据这个观点，将"强度"归入第一性之中。

在**霍布斯**[4] 那里，根据名称主义概念，这些思想起了更大的变化。他认为就一般意义而言，空间(作为 *phantasma rei existentis* 〔事物存在的幻象〕)和时间(作为 *phantasma motus*〔运动的幻象〕)是纯内部观念的产物；这些产物，按照心理学机械主义，产生于意识中对个别时空的知觉；数学理论之所以成为独一的理性科学，正因为我们能自己构建这些产物。但是他不但不从此前提出发推导出现象论的结论，反而争辩说，哲学只能处理物体，因而应该将一切精神的东西留给天启。其结果，对他说来，科学思想只不过是内在的〔存在于意识之中的〕符号的组合而已。这些符号有的在知觉中是不自觉的，有的在词句中是自觉的(奥卡姆也一样，参阅第二十七节，4)。只有凭借后者，一般概念和命题才变成可能的。因此我们的思维是词语符号的**运算**。它的真理性只在其本身，而对于它所论述的外部世界只不过是完全不同的异质的东西而已。

3. 所有这些意见都被压缩在笛卡儿思想体系中形成**实体二**

---

① 此外，洛克又称物体作用于其它物体的"力"为第三性的性质。

② 《笛卡儿文集》(库辛编辑，法文版)卷十，第 181 页起；学院出版卷五，第 237 页至次页，第 268 页至次页。

③ 《人类悟性论》，II. 4。

④ 《人性论》第 2—5 章，《利维坦》第 4 章起。

元论的学说。分析法的目的在于发现简单的、不言而喻的、不容许进一步推论的现实因素。笛卡儿发现，一切可体验的东西不是一种空间存在就是一种意识存在。**空间**〔或充满空间的性质〕和**意识**(*extensio* 和 *cognitatio* 的通常译语是"广延"和"思维")是现实最后的、简单的、原始的属性。一切存在的东西，不是占有空间，就是有意识的。这两个原始属性彼此的关系是互不相容的。占有空间的

348 东西不是有意识的；有意识的东西就不占有空间。精神的自我确实性只是作为一个有意识的存在的个性的自我确实性。形体只有当它本身具有空间存在和变化发展的量的规定（广延和运动的量的规定）的时候才是现实的。一切事物不是形体就是精神；实体或是占有空间或是有意识的：*res extensae* 〔广延的东西〕和 *res cogitantes* 〔思维的东西〕。

这样，世界就分化成两个完全不同、完全分离的领域：形体的领域和精神的领域。但是在这二元论的后面，在笛卡儿的思想里存在着作为最完善实体 (*ens perfectissimum*)的**神性**概念。形体和精神是**有限的东西**；上帝是**无限的存在**①。《沉思录》一书完全使人相信：笛卡儿吸取了完全按照**经院哲学唯实论**的上帝概念。人类精神在自身的存在中认识到，自身的存在是有限的、不完善的，并以同一直观确实性领会到完善的、无限的存在的现实性〔参阅前面第三十节，5〕。除了本体论论据外，还加上库萨的尼古拉提出的形式中所显示出来的上帝与世界的关系，即有限与无限的矛盾的

---

① 同样，马勒伯朗士这样说(《真理的探求》III，9a，E〕：上帝可以唯一地正确地称为"存在着的这个"(*Celui qui est*)，他是不受限制的存在，任何不受限制的存在都是普遍的(*l'être sans restriction, tout être infini est universel*)。

关系。但是，与中世纪唯实论的上述亲缘关系最清楚不过地出现在笛卡儿之后的形而上学的发展中：因为此种假定的泛神论结论在经院哲学时期被人煞费苦心地掩盖起来了，此时却以极其清楚、极其准确的语言说出来了。如果说在笛卡儿继承者的学说中我们发现有一种与在中世纪或多或少被压制下来的东西极其相似之处，那么这是完全可以理解的，用不着假定一种历史的直接依赖性，只消根据事实的连贯性和结论的逻辑必然性就行了。

4. "实体"这个形而上学的公用名称，运用在上帝身上具有无限的意义，运用在形体和精神上具有有限的意义，这样是不能长期掩盖住隐藏在此名称后面的种种问题的。实体概念早已处于不断变化中，此刻需要进一步的改造。它已差不多丧失了同"事物"观念（本质范畴）的联系；因为，形形色色的规定组合成为统一的〔具体的〕实体观念，这种组合对于本质范畴是基本的，但恰恰这种组合在笛卡儿有限实体中完全缺乏——这些有限实体被规定的特性只是一个基本性质——空间性或意识性。因此在实体中被发现的其它一切东西都被认为是它的基本性质的变相，它的**属性**的变相。形体的一切性质和状态都是形体的空间（或广延）的**样式**；精神的一切性质和状态都是意识的**样式**（*modi cogitandi*）。

寓于其中的意义是，一切特殊实体属于两类中任一类，一类是所有的形体，另一类是所有的精神；这些特殊实体在本质上、在结构属性上是相同的。但是从这里只差一步就达到这样一个观点：此种相同性被认为是形而上学的同一性。所有形体是占有空间的，所有精神是有意识的；个别形体彼此之间的区别只在于空间性的不同样式（形状，大小，位置，运动）；个别精神彼此之间的区别只

349

在于意识(性)的不同样式(概念,判断,意识活动)。个别形体是空间性的样式,个别精神是意识(性)的样式。属性就以此种方式获得对于个别实体的优势,个别实体现在表现为属性的变相; *res extensæ* 〔广延的东西〕变成 *modi extensionis*〔广延的样式〕; *res cogitantes*〔思维的东西〕变成 *modi cogitationis*〔思维的样式〕。

笛卡儿本人仅在自然哲学的领域里得出这个结论;一般而论,他在原则上贯彻他的形而上学理论只局限于自然哲学领域。然而在这里,"变相"的一般概念自行具有一种特定的、直观的意义,即局限性(determinatio)的意义。形体是**空间的部分**,是一般空间性或广延的局限[①]。因此,对笛卡儿说来,形体的概念相同于有限制的空间量的概念。形体,按其真正本质讲,是空间的一部分。物质世界的元素是"粒子"[②],即**实际上**不可能再分的稳固的空间粒子:然而作为数学结构,又是无限可分的,那就是,不存在原子。对于笛卡儿说来,从这些假定推论出虚空的不可能性以及物质世界的无限性。

关于精神世界,**马勒伯朗士**提出类似的要求。认识论的动机(参阅下面,8)使他看来,只有从上帝身上才有可能认识事物;与此相联,他得到[③] *raison universelle* 〔普遍理性〕的概念;普遍理性由于在所有个别精神中都是相同的,所以它不可能属于有限精神的

---

① 参阅《哲学原理》II.第9页起,在这里,同时表现得完全清楚的是,这种个别形体对一般空间的关系在某种意义上相同于个别对种的关系。

② 关于粒子说,笛卡儿在培根、霍布斯、巴索(Basso)、森纳特(Sennert)以及其他人身上找到不少启示。这个理论基于数学因素与物理因素之间的辩证法;在这个理论形成发展中的多样性对于自然科学比对于哲学有更多的重要性。在拉斯韦茨的《原子学说史》(*Geschichte der Atomistik*)一书中可以找到出色的阐述。

③ 《真理的探求》,III。2,6;《关于形而上学和宗教的谈话》,I.10。

样式，相反地种种有限精神本身不过是它的变相而已；恰恰根据这点，普遍理性只能是上帝的属性。上帝是众多"精神的所在地"，正如空间是众多形体的所在地一样。就以此为基础树立起了（甚至在更高的程度上）普遍与特殊的概念关系；另一方面按照笛卡儿关于空间和形体的类似观念，此种关系直观地被认为是**分享**（Partizipation）①。所有人类洞见分享无限理性；所有有限事物的观念不过是上帝观念的规定；所有对特殊对象的欲望只不过是分享对上帝的爱，对上帝的爱是特殊对象的本质基础和生活基础，对上帝的 [350] 爱又必然寓于有限精神之中。的确，马勒伯朗士由于使有限精神作为普遍的上帝精神的变相而完全消逝在普遍的上帝精神之中，从而陷入极其危急的困境。因为，照此说来，他应该如何解释明显地表现在人们反对上帝的意向和意志中的独立自主呢？在此困境中，无法可想，只有利用"自由"一词，实际上马勒伯朗士在使用此词时不得不承认自由是一种难以探测的秘密②。

5．在马勒伯朗士所探索的思想过程中，清楚地出现了一种必然的逻辑一贯性——据此逻辑一贯性笛卡儿所认定的两类有限实体的共同本质的属性最后只能被认为是**无限实体的属性或神的属性**。而**斯宾诺莎主义**的基本精神即基于此。斯宾诺莎主义从一开始就直接发展笛卡儿主义这条路线并达到最后的结论。斯宾诺莎主义既坚持空间和意识的质的二元论，也同样坚持空间和意识的因果的二元论。空间世界和精神世界的质完全不同，而且是绝对地彼此独立。但是无穷无尽的形体行列连同它们的分体、形式和

① 回忆一下柏拉图的 *Μέθεξις*〔分享〕；参阅前面第十一节，3。

② 参阅上面第三十节，5 注。

运动只是广延的样式，正如无穷无尽的精神行列连同它们的观念和意志只不过是意识的样式一样。因此，这些有限“事物”不再配称“实体”了。只有属性为广延和意识本身的东西，即无限存在或**神性**，才能被称为实体。但是神的本质又不只限于这两种与人类经验相通的属性；*ens realissimum*〔最现实的存在〕本身包含**无限多的一切可能属性**的现实性。

这种观点的主要根据也存在于经院哲学的唯实论的关于最现实的存在的概念中。斯宾诺莎关于把**实体**或**神**当作包含自身存在的本质(*essentia*)的定义是证明上帝存在的本体论证明的唯一精炼的表达式：“*aseität*”〔独立存在〕保存在“*causa sui*”〔自因〕这一术语中；说实体是“*quod in se est et per se concipitur*”〔自在自为之神〕只不过是这种思想的翻版而已。从这些定义出发，理所当然会得出关于实体的唯一性和无限性的证明①。

然而从斯宾诺莎关于实体本身的本质和实体与属性的关系的学说来看，非常清楚明白的是，我们所处理的完全是“唯实论的”思想过程。因为关于实体或者神，斯宾诺莎思想体系绝对没有超过包含在 *ens realissimum*〔最现实的存在〕、绝对**存在**的概念之中的形式规定之外。相反，一切内容的属性明显地被否定了：特别是，斯宾诺莎孜孜尽力于否认神的本质具有意识的变相，如认识和意志②。当然他同样不承认广延的变相是神的本质的属性，尽管他在辩论中没有机会特别表达这点。因此，上帝本人既不是精神〔思维〕也不是形体；关于上帝，可以说的只是：他存在。显然，在这里

351

① 《伦理学》，I.命题1—14。

② 《伦理学》，I.命题31。

出现的只是改变了表现形式的**消极神学的原则**。对一切有限事物和状态的认识导致两种最高的普遍概念：空间和意识（广延和思维）。在形而上学上赋予这两种概念的地位比赋予有限事物的地位更崇高；它们(这两种概念)是属性，而事物是它们的样式。但是现在如果从这两个最后的、有内容的规定中抽象出来，抽象到最一般的存在、*ens generalissimum*〔最普遍的存在〕，那么一切特定的内容就会从这个存在概念中消逝，只剩下空洞的实体形式了。斯宾诺莎还认为，神是一切，并因而——空无一物。他的关于上帝的学说完全走上了神秘主义的道路[①]。

然而如果上帝是有限事物的普遍本质，那么他只存在于事物中，并只与事物一起存在。这一点首先应用在属性上。上帝不是不同于属性，属性不是不同于上帝，正如空间的量度不是不同于空间一样。因此，斯宾诺莎也可以说，上帝是由无数属性组合成的：或者是神或者是所有属性（*Deus sive omnia ejus attributa*）[②]。后来在属性与样式之间又重复用了这同一关系。因为每一个属性以有限的形式表现出上帝的无限本质，因此每一属性又（以自己的方式）表现出自己是无限的；但是它只能存于自身的无数变相之中，只能同自身的无数变相一起存在。因此，上帝只作为事物的普遍

① 与此一致的还有他的具有三个阶段的认识论：将"直观"置于知觉和理智能力之上；将它作为对于来源于上帝的万物的永恒的逻辑结果的直接理解；将它作为 *sub specie æterni*〔在永恒的形式下〕的认识。此与库萨的尼古拉的 *docta ignorantia*〔有学问的无知〕不谋而合。

② 然而这一观点却不能解释为：属性似乎是自立的原初的实在体，而"上帝"只不过是它们的集合名词而已(如 K. 托马斯所假定的，见《形而上学家斯宾诺莎》*Sp. als Metaphysiker*，1840 年柯尼斯堡德文版)。这样一种粗糙的唯名论的压顶石会把整个体系碎裂成四分五裂。

本质而存于事物中，而事物作为上帝的现实性的样式存于上帝中。在这个意义上，斯宾诺莎从库萨的尼古拉和乔尔达诺·布鲁诺那里采用了 *natura naturans*〔能动的自然〕[1] 和 *natura naturata*〔被动的自然〕[2] 这两个词语。上帝是**自然**：作为普遍的宇宙本质，他是 *natura naturans*〔能动的自然〕；作为此本质经过改变而存在于其中的个别事物的总体，他是 *natura naturata*〔被动的自然〕。在这方面，如果 *natura naturans*〔能动的自然〕有时又被称为事物的动力因，那么这种有创造性的力量绝不可被认为与其本身活动有什么不同；因此不存于别处只存于自身的活动中。这就是斯宾诺莎完整的直言不讳的**泛神论**。

最后，这种关系又一次重现在斯宾诺莎所树立的无限样式与有限样式的区别中[3]。如果这些无数有限事物中的每一事物是上帝的样式，那么存在于它们之间、并在本质上限制它们全体[4] 的无限关联也必然被认为是一种样式，而且甚至是一种**无限的样式**。(352) 斯宾诺莎确定它们有三种[5]。作为普遍的宇宙物的神性表现在作为有限样式的个别事物中：与有限样式的个别事物相对应的是作为无限样式的宇宙。在广延属性中有限样式是特殊的空间形式；无限样式是无限空间，或者是在运动和静止中的物质[6] 本身。与观

① 或译“原初的自然”。——译者

② 或译“被创造的自然”。——译者

③ 《伦理学》I，命题 23 和 30 等。

④ 因此，无限样式必须理解为 *causae efficientes*〔动力因〕，根据斯宾诺莎主义的意思，此词是指全体 *natura naturata*〔被动的自然〕而言：参阅 *El*. 施米特《斯宾诺莎的无限样式》(*Die unendlichen Modi bei Spinoza*)，1910 年海德尔堡德文版。

⑤ 《遗著》II. 219。

⑥ 此对等词对斯宾诺莎有效，对笛卡儿也有效。

念和意志的种种特殊功能相比，*intellectus infinitus*① 〔无限理智〕代表着意识属性。在这里，斯宾诺莎使我们直接想起迪南的大卫的唯实论的泛神论，直接想起阿拉伯—犹太哲学的异教的“泛心论”（参阅前面第二十七节，1 和 2）。就这一点而论，他们的形而上学是中世纪唯实论最后的语言了②。

6．近代哲学，带着这些与实体之间的质的差别问题有关的动因，力图从二元论的假定中走出来，走上一元论的调和的道路上去；但与此同时，在这过程中混杂着比这还要强大的动因——这些动因产生于空间世界和意识世界的在实体上的分离和因果关系上的分离。实际上，在开始时，正是力学原则本身力图在两种有限实体的各自的领域里完全隔绝事态交流的通路。

这一点在物质世界用一种比较简单的方式得到成功。在这个领域里，通过伽里略**因果观念获得一种崭新的意义**。根据经院哲学概念（这种概念，甚至在笛卡儿《沉思录》里，在起决定性作用的章节里，还仍然用公理自明的效力表达了出来），原因是**实体**或事物，而结果则或是实体的活动或是通过这些活动而产生的另外的实体和事物：这就是柏拉图—亚里士多德的 αἰτία〔原因，动力〕的概念；相反，伽里略回复到古希腊思想家们的概念上去（参阅第五节），他们把因果关系只应用在**状态**（此时称为实体的**运动**）上，而

① 此种 intellectus infinitus〔无限理智〕又以 *amor intellectualis quo deus se ipsum amat*〔神以理智的爱爱自身〕出现在斯宾诺莎体系中的伦理学部分。在这两种情况下，马勒伯朗士的“*raison universelle*”〔普遍理性〕所指的是同一回事。参阅《德国哲学文库》，1913 年 A. 戴诺夫文章。

② 与斯宾诺莎和马勒伯朗士一样，格林克斯也认为有限形体和有限精神只是普遍的无限形体和神圣精神的“限制”或“（精确的）规定”，参阅《形而上学》第 56 页。在同书里第 237 页起他谈到：如果从我们思想上抹去“限制”，剩下的是——上帝。

不应用在实体本身的存在上。原因是运动，结果是运动。**冲击和反冲击**的关系，**从一个粒子传到另一个粒子的运动**[①] 的关系是**因**

353 **果关系**的原始的**基本形式**；此种形式是直观的、自然的，能够解释所有其它形式。关于这种基本关系的性质问题由**数学相等原则**回答了；然后这个原则又转入**形而上学同一原则中**。在原因中的运动有多少，在结果中也有多少。笛卡儿将此规定为在自然界中的**运动守恒定律**。自然界运动总量永远不变：一个物体在运动中所丧失的给予了另一个物体。至于运动量，在自然界没有新的东西，特别是没有来自精神世界的冲力[②]。甚至在有机物领域里这个原则也贯彻了的，即使事实根据不充分也至少作为一个假定而贯彻了的。动物也是机器，它们的运动是由神经系统的机械作用而引起和决定的。笛卡儿更准确地（和他一样的还有霍布斯和斯宾诺莎）认为这种机械作用是一种最细微的气态的实体的运动，即所谓 *spiritus animales* 〔血气〕[③] 的运动；他在人脑成单而不成双的器官（松果腺或松果体）里寻找从感觉神经系统传至运动神经系统的通道。

任务的另一部分（即理解精神生活而不涉及物质世界）证明起

① 因此对于笛卡儿说来，力学原则排除了在远处作用的可能性，正如力学原则排除了虚空一样。这个观点迫使他采用人为的关于漩涡理论的假定，他利用此理论目的在于给哥白尼世界观以物理学的根据。（方坦内尔的通俗表达：«关于多元世界的对话录» "*Entretiens sur la pluralité des Mondes*"，1686 年法文版。）牛顿万有引力定律取代这个理论的根据从性质上说不再是哲学的，而纯粹是物理学的。也可参阅皮埃尔·杜赫姆«力学的演变»（*Die Wandlungen der Mechanik*），1912 年德文版。

② 因此，霍布斯从物理学中排除了亚里士多德主义和托马斯主义关于不受推动的推动者的概念，而笛卡儿在这问题上也是更多地从形而上学的观点出发来处理问题，让运动一开始就被上帝传给了物质。

③ 此系继承于希腊人，特别是逍遥派和斯多葛派的生理心理学。参阅前面第十五节，6。

来还要困难得多。一个形体对另一形体的作用虽然是非常容易感觉到的，但它并不提供一种在科学上有用的观念以代表各不同精神之间的非物质的关联。比如，斯宾诺莎很起劲地表达了这种形而上学的一般假定，在«伦理学»第三卷开头他企图像处理线段、面积、体积一样处理人类的行为和欲望；因为重要的是，既不去诽谤它们，也不去嘲笑它们，而是去理解它们。但是对这问题的解决从一开始就局限于在**个别精神内的各意识活动**之间的因果关系的研究上：二元论需要一种摆脱一切生理要素的心理学。还更能表现十七世纪自然科学精神的特点的是，此理论所需要的这种心理学只在最有限的程度上获得成功。甚至在开始时，占统治地位的还是企图把在外部经验的理论中取得辉煌胜利的力学方法原则也应用在对内部世界的理解上。

正如从伽里略到牛顿对自然界的研究把精力集中于找出物质运动的简单基本形式，一切外部经验的复杂结构均可能简化成为 354 这些基本形式，同样笛卡儿渴望树立心理运动的基本形式，根据这些基本形式就可能解释内部经验的复杂性。在理论领域里，这种观点通过确立直接的自明真理（天赋观念）似乎取得了成功；但在实践领域里出于此种要求却产生了关于**感觉运动的静力学和动力学**的新问题。根据这种观点，笛卡儿和斯宾诺莎提出了情绪和激情的自然史①，斯宾诺莎把笛卡儿的思想和霍布斯的思想结合起来。这样，笛卡儿从下述六种基本形式推导出种和亚种的一整套特殊感情：惊奇（*admiratio*），爱和恨，欲望（*désir*），快乐和忧愁

① 笛卡儿«论心灵的各种感情»，斯宾诺莎«伦理学»III.，和«略论»II，第5页起，参阅下面，7。

(*laetitia–tristitia*); **斯宾诺莎**又从欲望，快乐和忧愁 (*appetitus, laetitia, tristitia*)发挥他的情绪体系; 他指出观念的形成过程，在此过程中这些情绪从它们的原初对象即个体的自我保存转移到其它的"观念"去。

在这一方面，两位英国思想家(培根和霍布斯)还附带采取了一种特有的态度。当**培根**和**霍布斯**努力将精神的东西越往物质领域里卷进去的时候，精神机械化的观念就越更自然了。那就是说，他们两人认为：经验的心理生活也属于物质世界，因而在笛卡儿体系里同物质世界毫不相干的意识领域也基本上属于物质世界; 另一方面，与整个知觉世界相对立的是宗教的东西而不是心灵的或理智的东西。观念和意志，正如它们通过经验被人们所认识到的一样，归根结底，也是人体的活动; 如果除此之外我们还谈到不朽的灵魂(*spiraculum*)，还谈到精神世界、神的精神，这就该归于神学范围了。但是根据这种观点，自然科学理论的特点也只能同**人类学的唯物论**差不多了; 因为它(自然科学理论)的目的在于将整个经验心理活动理解为与人体功能有关的机械变化过程，这个问题是由培根重新提出来研究的; 霍布斯力争能解决这个问题，他因而成为所谓的**联想心理学**之祖先。他的推论往往提醒我们，使我们想到(特别关于观念机械主义)**康帕内拉**的推论; 他利用**康帕内拉**的明显的**感觉主义**力图证明**感官知觉**只提供意识因素，并证明通过感官知觉的组合和转化出现了记忆和思维。与此类似的是，在实践领域里，自我保存欲和由印象而产生的苦乐感觉被标志为一切其它感情和意志活动所由产生的因素。霍布斯也设计了一个情绪和激情的"自然史"，这个观点对于斯宾诺莎的"自然史"不无影响，

斯宾诺莎的情绪学说老是注视着另外一个属性〔即广延性〕。

对于**霍布斯**和**斯宾诺莎**说来，根据这些有计划有步骤的假定以不可抗拒的逻辑一贯性得出非决定论意义上的**否定意志自由**的结论。两人都力图（斯宾诺莎用了一种可能想像到的极端赤裸裸的形式）展示在形成动机过程中占支配地位的严格必然性。他们是**决定论**的典型。因此对于斯宾诺莎，不存在**心理学**意义上的自由。一方面，在形而上学上自由只能意味着不被他物决定只被自身决定的神的绝对存在；另方面，在伦理学上，自由意味着理性征服感情的崇高理想。 355

7. 在此非常清楚地表明了：在心理学种种事实面前，形而上学所需求的物质世界和精神世界的分离不应坚持了。但是笛卡儿本人经历过完全相同的经验。实际上精神本身的本性可以解释清晰的、明确的观念和由此等观念而产生的理性意志的形式，但是它不能解释晦涩的、混浊的观念，因而也不能解释与之相连的情绪和激情。相反，情绪和激情显示为对精神的干扰[①]（*perturbationes animi*），又因为此种滥用自由之机的干扰（参阅前面第三十节，5）不可能来源于上帝，所以干扰的源头最终必然要在**肉体的影响**中去寻找。因此对于笛卡儿说来，在情感的干扰中存在一种不可怀疑的事实，而他的体系中的形而上学基本原则是不可能解释此种事实的。在这里，这位哲学家发现自己不得不承认一种例外的关

① 这不仅是与伦理有关的事而且是与理论有关的事，此事促使笛卡儿在心理学上用同一观点、同一路线来处理像情绪和激情之类的不同的心情。参阅用于下面的《论心灵的各种感情》I. 和《沉思录》V. VI。笛卡儿的“干扰”（*perturbationes*）概念使我们多次回想起通过他那个时代的人本主义文化传给他的斯多葛主义；但是正因为如此，这位近代哲学家在意志自由和神正论方面恰恰陷入与从前斯多葛同样的困境中；参阅前面第十六节。

系，他按照圣维克多学派的人类学所预示的方式去处理这件事（参阅第二十四节，2）。他教导说，人的本性（*natura*）基于**两种不同质的实体**（精神和肉体）的**内在结合**；而此种不可思议的（即在形而上学上不可理解的）结合由上帝的意志作了如下安排：在此独特的情况下意识实体和空间实体彼此影响。对于笛卡儿说来，动物总是肉体；他们的“感觉”只是神经活动，由于此种神经活动，按照反射机械作用，引起了运动系统的活动。然而在人类身体内，同时出现精神实体，两者共存的结果，松果腺内的血气风暴也在精神实体内激起干扰，此干扰在精神实体内呈现为不清晰、不明确的观念：即感官知觉、情绪或激情①。

356 学生们比老师的体系欲望更强。他们在精神与肉体之间的 *influxus physicus*〔肉体影响〕中找到笛卡儿哲学的弱点，并竭尽全力把这位哲学家在人类学上的种种事实中被迫主张的“例外”排除掉。然而，由于形而上学因素又一次对机械因素取得了优势，这就不可避免地引起因果概念遭到一次新的、在某种意义上也是倒退的改变。空间世界和意识世界本身内部的内在因果发展过程是可以理解的；但是在这两个世界当中从一个世界出来又进入另一个世界中去的超越世界的因果过程就成了问题。一种运动转化为另

---

① 据此笛卡儿树立他的与斯多葛派有关的伦理学。在这种干扰中，精神处于被动的状态。精神的任务是用清晰明确的知识把自己从其中解放出来。斯宾诺莎用一种极端崇高的、感人至深的方式贯彻了此种理智主义的道德学（《伦理学》，TV.，V.）。有限精神的主动态度和被动态度的矛盾实际上是根据他的形而上学观点人为地得来的（《伦理学》，III.定义2）；但是他以强有力的一贯性贯彻了这种思想：克服感情是来源于对感情的认识，来源于对万物的必然的神灵体系的认识；他教导说，人的本性必须在（基于纯粹求知欲的活动的）主动情绪的幸福中完善其本身（《伦理学》，V.第15页起），并从而树立起达到希腊人的 *θεωρία*〔观照〕的高度的人生理想。

一种运动，或者一种意识功能（比如一种思想）转化为另一种意识功能，在这些观念中我们不难理解；但是似乎不可理解的是感觉如何产生于运动，运动又如何产生于意志。物理和逻辑的因果关系似乎显示不出什么困难；困难大得多的是**心物之间的因果关系**。关于后者，我们开始意识到：因与果之间并不存在**相等**或**同一**的关系，而凭借这种同一关系，机械和逻辑的依赖性似乎是可以理解的。因此，在这里必然会有人提出质询：因果关系的两个因素（因与果）本身并不属同类，却凭借什么原则彼此联结起来了①。应到何处去寻找这原则，这问题对于笛卡儿的信徒们说来，并不是一件值得怀疑的问题：上帝把两种实体在人的本性中结合起来，他安排两种实体使一种实体的功能紧随着另一种实体的相应的功能。但是根据这一点，这些功能在彼此的因果关系中就其性质而言并不是确切的动力因（作用因），而只是**机缘**，有了这机缘，由**上帝的设计**所规定的结果就出现在另一个实体中，——不是 *causae efficientes*〔动力因〕而是 *causae occasionales*〔偶因〕。在刺激与感觉之间、在目的与身体活动之间的因果关系，其真正的"原因"是**上帝**。

在笛卡儿学派整个发展过程中上述思想不断蔓延。克劳伯尔格利用这些思想为知觉论服务，科尔德莫依利用来为合目的的运动服务；这些思想在**格林克斯**《伦理学》一书中得到充分的发挥。但是即使在后一书中也没有完全排除这种怀疑：上帝在这方面的因果关系是否被认为是各自的个别干扰，或者还是普遍的、永恒的

① 人们在所有因果关系中遇到的主要困难实际上就在这里，此事后来通过休谟得到了澄清。参阅下面第三十四节，5。

357 安排。在有些章节里，情况的确是属于前者①，但是就此学说的总的理论精神而言，却无疑是指后者。格林克斯在时钟譬喻中，非常清楚地表明了这一点②：正如由同一个技师制造的两座相同的时钟以持续不断的完全和谐的步调前进，"*absque ulla causalitate qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est*"〔二者并非以因果关系互相影响，而是凭借同一工艺技巧精确的制作形成纯粹的相互依赖关系〕，同样，根据上帝确定的世界秩序，精神和肉体互相对应的功能彼此相随③。

8. **偶因主义**的这种**人类学**论证从一开始就适应于普遍的形而上学思维过程。在笛卡儿思想体系中早已存在下述结论的前提：在发生于有限实体的一切变化过程中，动力本原并不来自实体本身，而来自神。精神的思维和认识基于上帝赋予的先天观念；上帝把运动量传给物质世界，在分配给个别粒子时运动量各有不同；至于个别形体，可以说此运动只不过暂时被隐藏起来了。正如形体不能创造新运动一样，精神不能创造新观念，唯一因只是上帝。

笛卡儿主义者在遭到两种教会的正统观念的猛烈反对时、在被卷进当代的宗教论争时，他们更有必要强调上帝的独一的因果

① 例如在以摇篮里的婴儿作比喻时，《伦理学》第123页。此外，《伦理学》第一版（1665年）事实上更多地介绍了 *deus ex machina*〔急中求神〕，而在第二版（1675年）外加的注释里普遍地呈现出更深刻的观念。

② 《伦理学》第124页，注19。

③ 因此，莱布尼茨后来为了他的"先定的和谐"（《注释》，z，3）需要当时流行的此种譬喻，他规定笛卡儿概念的特征是两座时钟彼此的直接依赖，而偶因主义的概念的特征是在时钟制造者这方面对时钟不断地重新调整；这一点至多与格林克斯《伦理学》第一版的一些章节符合。

关系。不管朋友或敌人都很快地认识到笛卡儿主义和奥古斯丁的关系①；因此当生活在奥古斯丁一司各脱主义气氛中的詹森教派和"讲坛会"的神父们对新哲学表示友好的时候，正统的逍遥派，特别是耶稣教派，更加猛烈地向新哲学进攻。所以在关于笛卡儿主义的争论中，**奥古斯丁主义**与**托马斯主义**之间的矛盾显露出来了。其结果是笛卡儿主义者尽量地突出他们与奥古斯丁主义有关联的因素。所以，路易·德·拉·福热②力图证明笛卡儿主义与教父作家们的理论是完全相同的，并特别强调根据这两方面的思想家的意见，在形体里和在精神里所发生的一切〔现象〕的唯一根源是上帝。正是这个观点后来被马勒伯朗士③认定为基督教哲学的可靠标志，而异教哲学最危险的错误基于假定有限事物的形而上学的独立自存和自发的活动能力。 358

同样，在**格林克斯**那里，一切有限事物被剥夺了实体性的**因果**因素。在此，他从这样的原则④出发：人们自己只能做他们知道如何做的事情。从这里得出人类学方面的结论：精神不可能是形体运动的原因——没有人知道他是怎样开始活动的，就以举手来说吧，〔他不知道他是怎样把手臂举起来的〕；但是从宇宙论方面得出结论：完全没有观念的形体是根本不能活动的；最后从认识论方面得出结论：知觉的原因不应在有限精神中去寻找——因为有限精

---

① 亲缘关系和敌对关系还涉及到另外一些观点。笛卡儿和"讲坛会"的神父们（吉比叶夫和马勒伯朗士）在奥古斯丁一司各脱主义关于神的无限自由的学说中团结一致地反对托马斯主义；他们又主张：善就是善，上帝就是这样希望的，并不是善本身是善（参阅第二十六节，2，3），诸如此类。

② 《人类精神历程》序言。

③ 《真理的探求》VI. 2，3。

④ 《伦理学》第113页；《方法论》第26页。

神不知道它是怎样去〔感知事物〕——而又不能在形体中寻找；因此只能在上帝身上去寻找。上帝在我们心中创造一个观念世界，具有无限多的性质的观念世界比现实的物质世界本身丰富得多，美丽得多①。

最后马勒伯朗士② 的认识论要素还有更深一层的涵义。笛卡儿主义二元论认为精神完全不可能直接认识形体：这样的认识之所以被排斥，不仅是因为在两者(形体与精神)之间的*influxus physicus*〔肉体影响〕不可能存在，而且还因为从这两种实体的性质全异的观点看，连这一方的一种观念对另一方来说是否是可以思考的，也是不可能看出来的。并且，在这一点上，只有通过神，两者之间的鸿沟才可能填平；马勒伯朗士求助于新柏拉图主义的上帝的理念世界。人不认识形体；但是他在上帝身上认识形体的理念。**这个上帝身上的可理解的物质世界**一方面是上帝所创造的现实的物质世界的原型，另方面又是上帝传授给我们的关于这个现实物质世界的理念的原型。我们的知识与实际形体相似，正如与第三量相等的两个量也彼此相等一样。在这种意义上，马勒伯朗士理解到，哲学教导我们：我们**在上帝身上观照万物**。

9. **斯宾诺莎**以完全不同的方式解答了偶因主义者所提出的问题。斯宾诺莎的属性概念规定(见前面，5)排除了用一种属性的

---

① 在格林克斯体系中还能见到遗留下来的有限事物的自我活动的残痕，其本质是人的内在的心灵活动。参阅《伦理学》第121页起。因此“自我研究”或 *inspectio sui*〔自省〕并不只是这个体系在认识论上的出发点，而且也是它的伦理结论。人在外部世界无所作为。*ubi nibil vales, ibi nihil velis*〔你在那里一筹莫展，你在那里一无所图〕。最高的美德是虚怀若谷，是对上帝意志的顺从——谦卑，*despectio sui*〔自卑〕。

② 《真理的探求》，III. 2。

样式去解释另一种属性的任何样式(见前面，5)；它认为属性与实体一样①，*in est et per se concipitur*〔在自身内并通过自身而被理解〕。据此，就不可能存在空间依赖于意识或意识依赖于空间的问题了，因此在表现人性的事实中出现的依赖问题需要另一种解释，这当然只能求助于上帝的概念了。但是，如果在斯宾诺莎那里也找到关于上帝是一切事物产生的唯一原因这个理论，那么他同偶因主义者相同之点只在动机上和词句上，而不在这个理论的精神实质上。因为根据格林克斯和马勒伯朗士的意见，上帝是创造者；而根据斯宾诺莎的意见，上帝是万物的普遍本质；根据前者，上帝用意志创造世界；根据后者，从上帝的本质**必然会得出**世界〔或者说，世界是上帝本质的**必然结果**〕。因此，虽然 *causa*〔原因〕这个词是相同的，但是实际上因果关系在这里的涵义与在那里的涵义完全不同。在斯宾诺莎那里，意思不是"上帝创造世界"，而是"上帝是世界"。

斯宾诺莎总是用"*folgen*"(*sequi*，*consequi*〔紧随，随之产生〕)一词来表述因果关系的实际依赖概念，他还附加说明："正如根据三角形的定义就会得出三角形三内角之和等于二直角的结论"。因此，世界依赖于上帝被认为是一种**数字结论**②。这样一来，因果关系概念完全剥夺了在偶因主义者那里起着非常重要作用的"创造"的经验标志，并且用**理由和结论的逻辑—数学关系**取代了生动活泼的直观概念。斯宾诺莎主义一贯把因果关系与理由和结论的关系等同起来。因此，神的因果关系不是一时的，而是**永恒的**，即无时

① 《伦理学》，I.命题10。

② 参阅叔本华《论充足理由律的四重根据》(*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*)第6章。

间性的；真正的知识是 *sub quadam œternitatis specie*〔在永恒的形式下〕考察事物，从神性概念是普遍本质这个概念就很容易得出上述依赖关系的概念：从此本质出发，其结果**无穷无尽地**产生此本质的变相，正如从空间的性质中得到几何学的一切命题一样。利用几何学方法可能认识的只能是“永恒的结论”；对于理性主义说来，只有思维本身独有的那种依赖形式即根据理由得出结论的逻辑推论过程，其本身才是可以理解的，并从而也是万物发生发展的模式①：真实的依赖既不应该机械地理解，也不应从目的论上去理解，而只能从逻辑一数学上去理解。

但是，正如在几何学中，一切命题从空间性质推导出来，每一具体关系又被另一些具体规定所决定；同样，在斯宾诺莎形而上学里，万物产生于上帝的必然过程基于每一个别有限事物被其它有限事物所决定。有限事物的总体和每一属性的样式形成一条受到严格规定的无始无终的链条。神的必然性统治一切：没有一种样式比其它任何样式距离神更近或更远。在此，库萨的尼古拉关于有限与无限是不可用同一标准来比较的思想显露出来了（参阅第二十七节，6）。从上帝到世界不存在流出阶段的系列：所有有限物被有限物所规定；但是在万物中上帝是万物本质的唯一根源。

360

如果情况果真如此，本质的统一性必然也出现在属性的关系中，不管属性上和因果关系上如何严格地被分开。就是这同一的神的本质一方面存于广延形式中，另方面存于意识形式中。这两

① 因此斯宾诺莎的泛神论与司各脱·厄里根纳经院哲学的神秘主义的唯实论最近似（参阅第二十三节，1）；只是在后者的体系中，更加突出的是，一般对于特殊的逻辑关系构成唯一的模式；在他那里，便因此而得出在斯宾诺莎那里不存在的流出论性质的结论。

种属性彼此之间必然地如此相关，以致一方的每一样式与另一方的一定样式互相对应。两种属性的此种**对应**或**平行**就解决了两个世界的关联之谜：观念只被观念所决定；运动只被运动所决定；但是就是这同一的神的本质的宇宙内容决定了一方的关联，同样也决定了另一方的关联；同一内容包含在意识属性中也包含在广延属性中。这种关系是由斯宾诺莎根据经院哲学关于 *esse in intellectu*〔理智存在〕和*esse in re*〔事物存在〕的概念来表述的。同样的东西存在于意识属性中就是对象(*objective*)，就是观念内容；这同样的东西存在于广延属性中，就是某种现实的东西；就是独立于任何观念的东西①。

因此，斯宾诺莎的观点是这样：每一有限事物是神的本质的样式，比如人，同量地存在于作为精神和作为肉体的两种属性中；而该物的每一具体功能也同量地属于作为观念和作为运动的两种属性。每一功能，作为观念决定于观念之间的关联，作为运动决定于运动之间的关联；但是在两者中由于属性之一致，内容是相同的。**人的精神是人的肉体的观念**，无论作为整体或作为细节，都是这样。② 人类精神(*mens*，〔思维〕)，作为神的意识属性中的一种样式或样式复体，是人类肉体的观念；严格地说，在斯宾诺莎的思想体系里，我们不可说人类精神拥有这种观念，因为此种观念实质上的

① 但是这两种存在样式没有一种比另一种更根本〔或没有一种是另一种的原型。——英译本〕：两者同等地表现上帝的本质。因此，对斯宾诺莎作唯心主义的解释或作唯物主义的解释都是不正确的，——虽然两者都可能从他的思想体系中发展出来。

② 在这方面斯宾诺莎并未解决来自自我意识的困难以及来自关于有无数属性的假设的困难。参阅与契尔恩豪森的通信，《遗著》，II.，第219页至次页。

拥有者只是上帝①。

10．这种经历了如此众多分歧的思想运动在**莱布尼茨**的形而上学体系中找到了结论——这个体系在动因的全面上、在协调和组合的能力上、在整部哲学史中无一可与伦比。此体系之所以具有此重要性还不只在于此体系的创始人具有渊博的学识、融会贯通纵观全局的心怀，而且特别是他精通古代哲学、中世纪哲学的种种思想，他理解之深、理解之精辟有如他理解近代自然科学所形成的种种概念②。只有这位微积分学的发明人③，他理解柏拉图和亚里士多德与理解笛卡儿和斯宾诺莎一样深刻，他认识和赏识托马斯和邓斯·司各脱与认识和赏识培根和霍布斯一样素稔，——只有他才可能成为"先定谐和"论的创始人。

361

调和机械论世界观与目的论世界观并从而**联结**他那个时代的**科学利益与宗教利益**是莱布尼茨思想体系的主要动机。他盼望看见主要由他自己亲自用科学概念推动而形成的、对自然界的机械解释得到充分贯彻，同时他又企图探索这样的思想方法，借助于这些思想方法，宇宙的合目的性的生动品格仍然是可以为人所理解。因此，必须尝试（此种尝试早在笛卡儿学说中已经提示过）努力去了解整个宇宙事件的机械变化过程最后是否可以归因于动力因，此种动力因的合目的性的本质就应赋予宇宙事件的整个活动以内容充实的涵义。伟大的英国科学家如波义耳和牛顿也曾将宇宙比

① 参阅O. 本斯《斯宾诺莎精神概念的发展》(*die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza*)，《哲学史文库》，XX.，1907年，第332页起。

② 参阅《自然新系统》，10。

③ 参阅D. 马恩克《高等分析发现史中的新观点》(*Neue Einblicke in Entdeckungsgeschichte der höhern Analysis*)，《柏林科学院论文集》，1926年柏林德文版。

作技师制造的机器、钟表等，将宇宙当作一部巨大的机器装备，此种机器装备正是通过自己合目的的活动表现出自己是来自最高精神(*hochste Intelligenz*，上帝)。这样，后来的所谓物理学—神学论证就成为证明上帝存在最受欢迎的证明方式了。

莱布尼茨整个哲学发展的要旨是要从更根本上解决这个问题，即用“隐德来希”(*Entelechien*)代替粒子而且重新给对几何学方法无足轻重的上帝恢复柏拉图的αἰτία(原因，动力)的权利。他的哲学的最终目的是将宇宙变化过程的机械作用理解为宇宙活生生的内容借以自我实现的**手段和表现形式**。因此，他不再可能认为“因”是唯一的“存在”，不再可能认为上帝只是 *ens perfectissimum*(最完美的存在)，不再可能认为“实体”的特征只是不能改变的存在的属性，也不可能再认为“实体”的形态只是变相、规定或者这一种基本性质的特殊化，——而是，在他看来，宇宙变化过程又变**成主动的创造**(*Wirken*)；实体具有“力”[1]的涵义，哲学的上帝概念本质上也具有创造力的特征。这就是莱布尼茨的基本思想：此创造力即在机械的运动规律中表现出来。

莱布尼茨首先在自己的运动学说中获得此种动力论观点[2]，并在某种程度上，这种学说必然需要这种观点扩展到形而上学[3]。362

① 实体应具有活动的能力，《自然的原理和神恩的原理》I。参阅《自然新系统》第2页至次页："原始力"。

② 参阅H.赖辛巴赫《牛顿、莱布尼茨和海根斯的运动论》(*Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens, Kantst*.XXIX，1924年德文版)和W.金特《莱布尼茨时空哲学》(*L's Philosophie der zeit und des Kaumes*, kantst, XXXI, 1926年德文版)；同一作家《时空哲学》(*Philosophie des Raumes und der zeit*，波恩1926年德文版)。

③ 《自然新系统》，3。

力学的惯性问题和由伽里略开始的关于分解运动为无穷小的冲力的过程成为海根斯和牛顿在自然科学中有权威性的研究的出发点，引导莱布尼茨得到微积分学的原理，得到他的“活动力”的概念，特别是得到这种洞见：我们要在形体中探索运动的根源，而形体的本性不基于广延，也不基于质量（不可入性），而基于作功的能量，基于力。但是如果**实体**是**力**，那么实体就是**超空间的、非物质的**。基于此，莱布尼茨发现自己不得不认为即使有形实体也是非物质的力。形体就其实质而言是力；它们的空间形式、它们充填空间的性质以及它们的运动都是此力的效果。形体的实体是**形而上学的**①。这一点与莱布尼茨的认识论联系起来就意味着：理性的、清晰的、明确的认识将形体理解为力，而感性的、晦涩的、浑浊的认识将形体理解为空间结构。因此，对莱布尼茨来说，空间既不等于形体（如笛卡儿），也不是形体的先决条件（如牛顿），而是实体的力—产物，一种 *ein phaenomenon bene fundatum*〔牢固基础上的现象〕，一种共存的秩序——不是绝对的现实，而是一种 *ens mentale*〔精神存在〕②。同理，*mutatis mutandis*〔相应地变化〕也适用于时间。据此，进一步得出结论：处理形体的空间现象的有关力学规律不是理性真理，也不是“几何”真理，而是有关事实的真理，是偶然的。人们完全有可能用不同的方式来思考它们〔即相反的看法不是不可想像的。——英译本释〕。它们的根据不是逻辑必然性，而是合目的性（Zweckmäßigkeit）。它们是一些 *lois de convenance*〔适应

① 因此，属性 *extensio*〔广延〕和 *cogitatio*〔思维〕的同等并列又取消了；意识世界是真正的现实，广延世界是现象。莱布尼茨完全用柏拉图的方式将实体的理性世界与感官现象或物质世界对立起来（《人类理智新论》，IV.，3）。参阅后面第三十三节和三十四节。

② 主要参阅《与德斯·巴塞士的通信》。

原则〕。它们根植于 *choix de la sagesse* 〔智慧的选择〕①。上帝之所以选定它们是因为在它们所决定的形式中世界目的充分地得以实现。如果说形体是机器，是按照这样的意义说的：机器是按照目的而制成的产物②。

11．因此，在莱布尼茨那里如同在新柏拉图主义那里一样，**生命**成为解释自然的原则，不过在形式上更为成熟罢了。他的学说是**生机论**。但是生命是众多性，同时又是统一性。机械论使莱布尼茨得到关于无穷多的个别的力、形而上学的点③的概念，与此相同，又得到关于这些无穷多个别力、形而上学点的连续性的观念。从根本上说他接近于德谟克利特的原子论和唯名论的形而上学；偶因论运动，尤其是斯宾诺莎思想体系使他信仰万有合一（All-Einheit）的思想；正如库萨的尼古拉和乔尔达诺·布鲁诺一样，他在**整体与局部同一**的原则中找到了答案。每一种力是宇宙力，不过以一种特殊形态表现出来；每一实体是宇宙实体，不过以一种特殊形式表现出来。因此，莱布尼茨赋予**实体**概念的涵义恰恰是：实体是**众多性中的统一性**④。这个意思就是：每一状态中的每一实体"表象"着其他许多实体，而众多性中的统一就是此种"表象"的实质⑤。　363

① 《自然的原理和神恩的原理》，11。
② 同上书，3。
③ 《自然新系统》，11。
④ 《单子论》，13—16。
⑤ 在此莱布尼茨非常巧妙地（参阅所引著作）利用了"表象"这个模棱两可的词语（此模棱两可也表现在德语动词"Vorstellen"一词上）；据此，此词一方面"代表"着、另方面意味着意识的功能。每一实体"表象"着其余的实体，一方面意味着一切包含在一切中（莱布尼茨引用了古代 σύμπνοια πάντα〔全体的一致〕以及文艺复兴时代的 *omnia ubique*〔无所不在〕），另方面意味着每一实体"感知"着所有其余的实体。此种模棱两可的更深刻的意义和合理性在于：我们如不仿效在我们自身内部的意识功能中所经历的那种关联（用康德术语"Synthesis"〔综合〕），我们便不能形成关于众多性中的统一的清晰而明确的概念。

在莱布尼茨那里，这些思想与自笛卡儿以来在形而上学思潮中流行的基本原理结合起来了，即：实体之间彼此分离以及实体的功能之间之所以吻合一致是基于共同的世界根源。此两种思想要素在«单子论»中最完善地显露出来了。莱布尼茨把他的力—实体称为**单子**，——此术语可能是经过文艺复兴时期的不同传统传给他的。每一个单子对于其余单子而言是一完全独立的存在物，它既不承受影响，也不给予影响。单子没有“窗户”，而此“无窗性”在一定程度上表现了单子的“形而上学的不可渗透性”①。但是莱布尼茨首先赋予这种对外在影响完全封闭的性质以积极的特征，即宣称单子是**纯粹的内在原则**②。实体是**内在活动**的力：单子不是**物质的**，其本质是心灵的。它的状态是表象（*Vorstellungen*）；活动原则是欲望（*appétition*），即从这一表象过渡到另一表象的“趋势”③。

然而另一方面每一个单子是一面“世界的镜子”，它在自身中把整个宇宙当作一个表象；万物生动的统一即基于此。但是每一单子又是一个**个体**，不同于其他所有的单子。因为世界上没有两个相同的实体④。如果单子不是根据它们的表象内容来区别——因为对于所有单子来说表象内容是相同的⑤——那么它们的区别

---

① «单子论»，7。参阅«自然新系统»，14，17。

② «单子论»，11。

③ 同上书，15—19。D. 玛恩克«新单子论»(*Neue Monadologie*)，1917年。

④ 莱布尼茨称此为不可区别的同一性原则（*Principium identitatis indiscernibilium*）(«单子论»，9)。

⑤ 无疑，莱布尼茨忽视了这样一个事实：在这种实体相互表象的体系中得不到真实的内容。单子a表象着单子b，c，d，……x。但是单子b是什么呢？它又是单子a，c，d，……x的表象。对于c也如此，照此类推，以至无穷。——英译本

只能在它们表象此种内容的方式中去寻找。莱布尼茨宣称：单子之间的区别只在于它们借以表象宇宙的**清晰性和明确性的不同程度**。这样一来，笛卡儿的认识论标准变成了一种形而上学属性，因为莱布尼茨和邓斯·司各脱一样（参阅第二十六节，1）把明晰和浑浊之间的差异当作表象力或**强度**的差异。因此，单子如果表现得清晰而明确便被认为是主动的，如果表现得晦暗而浑浊便被认为是被动的①；因此，单子的冲力的方向是从晦暗的表象走向清晰的表象，而澄清它自身的内容就是它活动的目标。莱布尼茨把无穷小的冲力的力学原则应用在上述表象的强度上：他称这些单子表象活动的无穷小的组成部分为**细微知觉**（*petites perceptions*）②。他需要利用此假说来解释：根据他的学说，单子拥有的表象比它本身意识到的要多得多（参阅下面第三十三节，10）。按照今天的说法，这些**细微知觉**就是**无意识的心理状态**。

364

这种〔清晰性和明确性〕的差异有无限多。根据连续性定律——*natura non facit saltum*〔自然无跃进式突变〕——单子形成不间断的等级系列，**巨大的发展体系**，从"单纯的"单子上升到灵魂，精神③。最低级的单子只晦暗地、浑浊地即无意识地表象着，因而是被动的；它们形成**物质**。最高级的单子以完全的清晰性和明确性表象着宇宙（正因为如此，只有一个），因而是纯粹的活动，被称为**中心单子**——上帝。每一个这样的单子在自身内部自由发

① 《单子论》，49。

② 出处同上，21。

③ 《自然的原理和神恩的原理》，4。在这方面，"灵魂"被认为是"有机体的中心单子"，因为它最明晰地表象着构成此有机体的众单子，因而也就较不明晰地表象着宇宙的其余部分。《单子论》，第61页起。

展，它们只凭借它们的内容的同一性每时每刻彼此完全协调一致[①]，由此便产生了一种实体影响另一实体的假象。这种关系就是**实体之间的先定谐和**——根据这种理论：格林克斯和斯宾诺莎曾为解决两个属性之间的关系问题而提倡的**吻合一致**原则似乎扩充到一切实体之间的相互关联之中去了。在这里和在那里一样，在阐述此原则时此原则决定了一切实体活动的不间断的规定，决定了一切事物发生的严格的必然性，并排除了不受因果关系支配这个意义上的一切偶性和一切自由。莱布尼茨只是在理智控制感官和感情这个伦理意义上才挽救了有限实体的自由这个概念[②]。

先定谐和，实体在存在和活动中的这种相互关系[③]，需要**统一性**作为解释的基础，而此统一性只能在中心单子中才能找到。上帝创造了有限实体，上帝按特定的程度不同的表象强度把自己的内容赋予每个有限实体，并借此安排一切单子使它们全部彼此和谐一致。在实体展开活动的必然过程中，在完全机械地规定实体的表象系列的过程中，实体实现了创造性的宇宙精神的目的。此种机械论与目的论的关系最后发展为莱布尼茨的认识论原则。〔在莱布尼茨那里〕神与其它单子之间的关系正如在笛卡儿那里无限实体与有限实体之间的关系一样。但是对于理性主义关于事物的概念来说，只有无限的东西是思维的必然性，而与此相反，有限的东西在下述意义上只是某种“偶然性”的东西，即：它可以用不同

① 《自然新系统》，14。

② *Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione*〔自由之大小与受理性制约程度之大小成正比〕等等。莱布尼茨《论自由》（绝版本，669）。

③ 因此，在莱布尼茨那里，先定谐和完全是一种普遍的形而上学理论，将此应用于灵魂与肉体的关系上只是一种特殊情况。

的方式被人思考，它的反面不包含矛盾（参阅上面第三十节，7）。这样一来，永恒真理与事实真相之间的矛盾就表现为形而上学的意义：只有**上帝的存在**是**永恒真理**；上帝的存在根据的是矛盾律，具有逻辑的或**绝对的必然性**；而有限事物是**偶然的**东西；它们的存在，根据的只是充足理由律，根据它们被他物所规定；世界以及属于世界的一切只具有有条件的、**假设的必然性**。莱布尼茨同意邓斯·司各脱的意见[①]，他认为**世界的偶然性**的根源在于**上帝的意志**。世界本来很可能与现在这般样子不同，世界之所以像现在这般样子是由于上帝在许多**可能性**中作出了这样的选择[②]。

因此，一切新的和旧的形而上学线索都集中在莱布尼茨身上来了。他借助于机械论学派所形成的概念把文艺复兴时期的哲学预言改造成为有系统的思想结构，在此结构里希腊人的哲学概念在近代研究的知识中找到了自己的老家。

第三十二节　天赋人权

〔O. 吉尔金《约翰内斯·阿尔萨斯》(*Johannes Althusius*, (1880年；第三版1913年)。——同一作家：《德国公社法》(*Das deutsche Genossenschaftsrecht*)，四卷；《现代国家理论和社团理论》(*Die Staats-und Korporationslehre der Neuzeit*)，1913年。

W. 哈斯巴赫《奎斯勒和斯密所建立的政治经济学中的一般哲学基础》(*Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der Von Fr. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie*)，1890年。

① 必须认识到：莱布尼茨同这经院哲学中的最伟大人物的关系不只是在这观点上，还有许多其它的观点；然而遗憾的是这些观点迄今尚未得到应有的重视和对待。

② 此外，参阅下面第三十五节。

Fr. 迈内克《国家理性概念》(*Die Idee der Staatsraison*), 1924 年。

W.狄尔泰《文艺复兴和宗教改革以后的世界观和对人的分析》(*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*), 《全集》, II。

E. 特勒尔奇《基督教会社会学与思想史和宗教社会论文》(*Die Soziallehren der christlichken Kirchen und Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 《全集》, I, IV)。

E. 沃尔夫《格老秀斯、普芬多夫和托马休斯》(*Grotius, Pufendorf, Thomasius*), 蒂宾根 1927 年版。

E. 拉克《莱布尼茨的国家观念》(*Die Leibnizsche Staatsidee*), 蒂宾根 1909 年版。]

文艺复兴时期的法哲学也一样，一方面依赖于人文主义的激励，另方面适应近代生活的需要。前者不仅表现在对古代文学的依赖，而且表现在古代国家观念的复兴以及对古代传统的眷恋；后者表现为对当时世俗国家独立自主的生活方式的种种利害关系的理论总结。

1. 所有这些动机首先表现在**马基雅维里**身上。他怀着对罗马风貌的无限倾羡，从内心发出了意大利人的**民族感情**。他就是从研究古代史出发获得了自己的、至少在消极方面的有关**近代国家**的理论。他要求国家完全脱离教会，从而把但丁的吉伯林党[①] 366
的国家学说推向极端。他反对教权的世俗统治，认为教权是意大利民族国家的永恒障碍。因此在他那里正如过去在奥卡姆和帕多瓦的马西利乌斯那里一样(参阅第二十五节，8)，在实践领域里产生了近代思想初期所共有的宗教与世俗的分离。由此产生的后果

① 吉伯林党(Ghibellinen，或称保皇党)：系中世纪意大利贵族政党，拥护德国皇帝政权，与教皇党(Guelf)对立。——译者

是，和上述的唯名论一样，国家不能用目的论来理解，而应用自然主义来理解，国家被理解为需要和利害关系的产物。根据此事，可以解释为什么马基雅维里在阐述君权的获得和保持的学说时、在他仅从利害冲突的观点来探讨政治学理论时那样的冷酷无情。

再者，教会与国家的关系在十六、十七世纪引起了一种特殊的兴趣，因为在教派对立的斗争和转化中这种关系每一次都起到重要的作用，而且往往起到决定性的作用。在此，发生了一种有趣的观点的相互交换。新教的世界观按照自己最初的原则改变了中世纪宗教与世俗之间的价值差异，废除了世俗生活领域里"亵渎神明的"禁令；它在国家中也看见了神的秩序（参阅上面第二十五节，7）；在**梅兰克森**的领导下，**宗教改革的法哲学**限制了国家的政权，所根据的与其说是看得见的教会的要求，不如说是看不见的教会的权利；的确不错，当权者的神圣使命给新教的国家教会提供了有价值的支持。**天主教教会**感觉自己对于近代国家应尽的义务就更少了。虽然它已因此放弃托马斯主义，但像贝拉尔明和玛丽安娜等人的学说却投合它的意愿；根据这些学说，国家被认为是人制造的粗劣的作品或者是一种契约。因为根据这种理论国家丧失了它的更高的权威，并在一定程度上丧失了它的形而上学的根据；它看起来是可能被废除的；人的意志创造了它也可以瓦解它；甚至它的最高首脑也被剥夺了他的绝对的神圣不可侵犯的〔威严〕。新教教徒认为国家是一种直接来自神的秩序，而对于天主教徒来说，国家不过是人的安排，需要教会的认可，否则就不应认为是合法的；只有把它置于教会使役之下，它才会获得此种认可。所以康帕内拉教导说，西班牙帝国(*mcnarchia*)所承担的任务是要把从其它大陆

夺来的财宝交给教会支配以利于教会同异教徒进行斗争。

2．然而时间一久，法哲学中存在的这些矛盾转化为**教派无差别论**去了，教派无差别论在理论科学中也占有统治地位。自从国家被认为本质上是尘世事物的秩序以来，人与上帝的关系被排除在上帝活动范围之外了。哲学特别为公民争取为它自己所要求的权利，即对当时的宗教权威所持的个人的、自由的态度的权利，因此哲学成为**信仰自由**的坚决捍卫者。国家用不着担心个人的宗教信仰，公民的权利与他归依于何种教派无关：这种要求是十六、十367七世纪宗派争斗、激荡不定的必然结果。在此观点中，不信神、无信仰的冷淡态度同要保卫自己不受敌对教派的政权的侵害的积极信念取得一致意见。

马基雅维里以这种观点进行写作反对罗马教会的专制独裁；但是首先完整地宣布信仰自由原则的是托马斯·**莫尔**。他的幸福的岛屿乌托邦的居民们信奉差别极大的种种宗派，各种宗派和平共处，不因宗教观点不同赋予任何政治意义。他们甚至在共同的礼拜仪式上团结起来，此礼拜仪式每派可以按照自己的看法去解释，也可以用各自的特殊的礼拜仪式去补充。所以，让·**博丹**在他的《宗教性质七人对话录》中培养出的受过高等教育的典型代表不仅有基督教教徒，而且还有犹太教徒、伊斯兰教徒、异教徒；他找到了大家都同样满意的崇拜上帝的形式。最后，胡果·**格老秀斯**以一种更抽象的方式把神权和人权严格分开，他以此阐述法律的哲学原则，他建立神权于天启，建立人权于理性，与此同时还严格地、彻底地分开了它们各自应用的活动范围。

但是信仰自由运动的典型的"末日裁判书"是斯宾诺莎的《神

学政治论»，这部书追究了这个久经探讨的问题的真相，这部书利用了从受阿维罗依主义影响的旧犹太文献中摘录的许多思想和范例来证明：宗教，特别是宗教文献，既无任务又无意图要传授理论真理；宗教的实质不在承认个别的教义，而在意念以及由意念所决定的意志和行为。据此，无可争辩地得出结论：国家没有理由或权利去担心公民们是否同意一些特殊的教义，国家倒应该凭借它的实权去制止一切出自基督教有组织的宗教生活形式而引起的违背良心的企图①。〔斯宾诺莎神权的深刻的宗教性质使他反对教会的教条统治；反对信仰教会历史文献的表面文章。〕面对各教派权威性的要求，他卫护这样的原则：宗教书籍和所有其它文献现象一样，一定要用历史观点来解释它们的理论内容，即一定要从作者的智力状况来理解；此种**历史批判**剥去了从前的理论观点为后来人所设置的、束缚人手脚的、规范性的意义②

3．与这些政治权利和教会的政治权利结合在一起的是**社会**权利。对这些权利的描述没有比托马斯·**莫尔**更动人的了③。«乌托邦»第一卷，在扣人心弦地描绘穷苦大众的灾难之后，得出结论：如果社会〔换个方式〕，不采取严厉的法律去惩戒触犯法律的人而是去扑灭罪恶的根源，那么社会会变得更好些。作者认为个人罪行的大部分是由于整体安排不当。这件事基于在处理钱财上带来的**财产的不均**，因为这种不平等产生了所有的感情失常，嫉妒和 368

① C.格布哈特在他的译著«神学政治论»（莱比锡，1908年）的序言中曾指出：这部著作的动机在于荷兰的政治形势以及与之有密切关系者；在这里这位哲学家与雅·德·威接近。

② J.昆思«信仰自由与天启»（*Toleranz und Offenberung*），1923年。

③ 参阅第321页文献和昆思«莫尔与卢梭»（*Th. M. u. Rousseau*）（Hist.，V.，J.1926年）。

仇恨。莫尔以现实为对比所描绘的、在乌托邦岛上的完美的社会状况的理想蓝图，其主要轮廓是模拟柏拉图的理想国。然而这种人本主义的复活带着近代社会主义的色彩，它与原型不同之处在于废除了阶级差异;(据那位古代思想家看来，在他思考现实存在的个人的智力和道德地位的差异之后，他认为阶级差异似乎是必然的)。它所效法的与其说是柏拉图的《理想国》，倒不如说是柏拉图的“规律”。莫尔从所有公民在法律面前人人平等的思想出发，为了尔后的发展，进行了典范的抽象工作;莫尔认为一切公民有权参加社团，而柏拉图的《理想国》则认为这些社团是对统治阶级的要求，把参加社团当作扬弃追求个人利益的本能的方法。在柏拉图那里，特权阶级应扬弃一切私有财产以便全心全意奉献于全民福利;而在莫尔那里，则要求把废除私有财产当作消除罪恶的最可靠的方法。废除私有财产是基于对公有财产人人有份的平等权利。但是与此同时，这位近代的乌托邦主义者还坚持那位古代哲学家的理想模型，坚持到了这样的程度，以至认为对物质利益的绝对平分是所有公民同等享受社会、科学、艺术的精神财富的不可缺少的基础。的确不错，这位英国大臣比起那位雅典革新家来，在这方面，思想民主得多，并给予个人更大的私人生活的自由:莫尔决不会让全体公民限制在共同的信条和信念上。国家的公共设施就其有效的正常秩序而言基本上是针对外部生活事务的。他认为，要满足社会的物质需要，对于全社会成员，六小时的正常工作日就足够了，剩下的时间每一个人可以自由支配去做更高尚的工作。在莫尔那里，根据这些规定，产生了出自柏拉图的蓝图的、更高级形式的、近代社会主义的纲领。

但是文艺复兴的精神还为更加世俗得多的兴趣所鼓舞。文艺复兴精神为种种发现的魔力所激励，为种种发明的灿烂光辉弄得眼花缭乱；它给自己规定的任务是凭借自己新的知识改造与自然生活条件有关的人类社会的整个外部条件；在它前面它看见人类生活的**舒适的理想**；人类生活，由于充分地、系统地利用了通过科学才可能得到的知识和对自然的控制，将会不断发展。人类社会利用科学提高了物质文明，摆脱了现今使人类烦恼的一切忧虑和一切需要，以此提高了人类社会的素质，从而医治了社会上的一切弊端。培根说，一些创造发明如指南针、印刷术、火药等已足够给 369 人类新的动力、更广阔的范围、更强大的发展。创造发明一经成为人类有目的的运用的技术，在我们面前该会出现多么伟大的改革啊！就这样，社会问题转变为**改善社会的物质条件**了。

在培根《新大西岛》①中，呈现在我们眼前的是一种幸福的岛居民族，他们谨慎地被保护起来，与世隔绝。他们通过巧妙的调整、合宜的法规吸收了所有其他民族在文化上所取得的进步知识，并通过系统的研究、发现、发明极大限度地提高控制自然界的能力以利于人类生活。他用美妙的想像描述②各式各样的可能的和不可能的创造发明。“所罗门王室”的整套描述都针对改进社会物质条件，而对政治问题的处理只是表面的，无关紧要的。

另一方面，在康帕内拉的《太阳城》一书中很容易看到莫尔《乌

① 这个乌托邦的名称以及书中其它不少地方都是柏拉图的残篇《克利底亚篇》的回忆(第113页至次页)。

② 除显微镜和望远镜外，扩音器和电话也并不缺少；还有巨型的爆炸物，飞行的机器，各种各样气动和水动的发动机，甚至还有“某些种类”的〔不消耗能量的〕永动机；但是作者高度评价这样的事实：通过更好的植物栽培和动物饲养，通过无可置疑的化学发现，通过沐浴治疗和蒸汽治疗，疾病得以根治，寿命得以延长；从医药利益出发，又推广了在动物身上作试验。

托邦》的影响。我们在这本书中看见**社会主义未来国家**的完整图案，甚至在全部细节上都规定得死板有序。这个国家不惜采取任何方面的暴力镇压个人生活自由。从用数学精心设计的首都的建设计划①直到日常工作、娱乐时间的分配②、职业的选定、男女婚配、用占星术预定男女结合的婚期——所有这一切都由国家从整体利益出发来安排；一个范围广泛的精心制作的官僚政治体系（其中搀杂有形而上学因素）③建立在公民们不同等级的知识上。一个人知识越多他在国家机关掌握的权就越大，以便用他的知识控制和改进自然的发展过程。这种改革观点在康帕内拉体系中基本上还是指向物质文明。的确，在他那里，平均四小时工作制就可保证社会的富裕生活，一切人对此均应有同等权利。

370　4．尽管这一切都是荒诞离奇的④，但是在康帕内拉《太阳城》里比起莫尔的《乌托邦》来有一种思想发挥得更为突出，即国家应该是一种人类理智的艺术品，用以根除社会弊端。他们两位作者都无意像柏拉图一样建立一个仅属幻想的创造物；他们相信：通过理性符合自然的社会关系的秩序进行反复思考，就有实现“优良的政治制度”的可能性。无可置疑，他们在这方面遭到不少对抗。**卡尔丹**在原则上反对种种乌托邦，与此相反他认为科学的任务是：理

① 这使人想起柏拉图的《克利底亚篇》。

② 在这里有如宗教的风纪警察占统治地位，康帕内拉仿效的是柏拉图的“规律”而不是他的《理想国》。

③ 最高统治者（所罗门或形而上学家）本人一定要具备一切知识，首先在他之下有三个王子，他们的活动范围与存在的三个“基太”(Primalitäten)相对应，即力量、智慧与爱情（参阅第二十九节，3），等等。

④ 荒诞的特别是占星术和魔术的强烈因素；离奇的是他对性关系的僧侣式的粗暴的处理。

解在历史上国家在特定的条件下，根据本身特性、根据各民族的生活关系和经验而发展的必然性。他把国家当作像有机体一样的自然产物。他把健康和疾病这类概念应用在国家的状态上。实干政治家**博丹**，在更广泛的范围内，完全摆脱数学家卡达鲁斯所热衷的毕达哥拉斯主义的占星术，但却具有浓厚的建设性的幻想，力图理解体现在政治生活中的、历史现实的、多方面的特性。

然而时代潮流更趋向于：探索基于自然的对一切时代一切关系均同等有效并只有通过理性才能认识的权利；虽然有些人，如**艾伯里卡斯·金蒂里斯**者，以童稚的粗笨为类比，极想把〔保护私人利益的〕民法原则归之于物理定律。只有当人们不从一般"自然"出发而从**人性**出发，才能取得更牢固、更有成效的基础。这一点由胡果·**格老秀斯**做到了。他和托马斯·阿奎那一样，在社会需要中找到天赋人权的基本原理，并在逻辑演绎中找到发挥天赋人权的方法。理性认为：与人的社会性一致，并由此推论出来的东西才是不因历史变迁而改变的**自然法**（*jus naturale*）的根据①。这种绝对的权利之存在是由于它的基础在于理性；它独立于政权：更确切地说，它是政权最主要的依据。格老秀斯根据他最早研究的国际法深深认识到这种有关绝对权利的思想。但是在另方面，根据此实质性原则民法又成为国家法的决定性的先决条件。满足个人利益，保护生命财产似乎是法制的主要目的。从另一观点看，在形式上和方法上，此种法律的哲学思想体系完全是推论出来的；它的目的只是推论出社会原则的逻辑结论。**霍布斯**以同样方式也认为**政治实体**（corpus politicum）是一部机器，可以利用纯理智活动从它

① 《论战争法与和平法》，I. 1，10。

的目的概念中推论出来，认为法哲学是一门完善的可以证明的科学。同时这门科学领域似乎在极大程度上适宜于应用几何方法。**普芬多夫**结合格老秀斯和霍布斯，推广这一整套结构，并综合地发挥这一整套思想体系；他根据的思想是：个人的自卫本能只有通过满足自己的社会需要才可能理智地、成功地得到实现。天赋人权以这种形式作为“几何”科学的典范继续存在直到十八世纪（托马休斯，沃尔夫，甚至到费希特和谢林），直到笛卡儿主义原则全面衰落以后。

371

5. 〔现在我们看一看内容而不看形式〕，我们发现社会生活和社会关系最主要的基础存在于**个人利益**之中：国家力学在个人的本能冲动中发现自明的简单的因素①；依据伽里略原理可以用这些自明的简单的因素来解释被视作法学内容的复杂的生活结构。与此同时，政治学也可溯源于社会原子论的伊壁鸠鲁主义②（参阅第十四节，6），要理解国家起源所根据的综合原则是**契约**。从奥卡姆和马西利乌斯至到卢梭、康德和费希特，此种统治契约论和社会契约论在政治哲学中占绝对优势。霍布斯将此两种契约论融合在一起并赋予重要的特色③。然而他的继承者，特别是普芬多夫，又把两者分开了。个人出于恐惧和和平的需要通过社会契约把自己同社会利益结合起来；附属于社会契约的是统治契约或服从契约，根据这种契约，个人将自己的权利和权力交给了政府。对这个理论的证明是各种极不相同的政治观点均能适应的、一般的模式。格老

① 在霍布斯和斯宾诺莎那里，“Conatus”〔本能，欲望〕在此意义下，既应用于物体领域也应用于精神（心理）领域。

② 实践领域里也如同在理论领域里一样，德谟克利特和伊壁鸠鲁的原则通过努力获得晚期的胜利。

③ 参阅G.杰林尼克《普通政治学》，柏林，1914年德文版，第198页起。

秀斯，同样还有斯宾诺莎，发现公民的利益最好由贵族共和国宪法来保证；而**霍布斯**从相同的前提却推论出他的**纯世俗的专制主义**，根据这种理论，政权应牢不可破地结合在一个人物身上，普遍意志应结合在统治者的个人意志中。

与契约论紧密相连出现了**主权观点的发展**。根据这种观点，一切政权来自人民的意志，从这里便产生了政治契约和服从契约：主权真正的支持者是人民。与此同时，政治契约以及据此而实行的权利和权力的转移有些作者认为是不可废除的，而有些又认为是可以废除的。所以博丹，不顾他自己的关于人民主权的学说，悍然主张君权无限，君权是绝对权威，统治者不可侵犯，凡是反对统治者均不合理；在**霍布斯**那里，人民主权似乎更彻底地沉没在君王的统治权中；在这里，君王意志完全在“朕即国家”(*l'état c'est moi*)这个意义上成为在实际政治生活中唯一的权力的源泉。站在与这些有利于君主专制主义的理论的对立面的〔明显地与其前提更加一致的〕是“反君主专制政体论”；它的主要代表除布坎南(1506—1582年)和兰盖(1518年—1581年)外还有下萨克森的**阿尔萨斯**，他们主张：只要当权者一经管理不善即不按照人民的利益和意志办事，统治契约就立即失效。如果立约的一方失约，契约的另一方就不再有约束力；在此情况下政权又回到它原来的支持者手里。如果人们经过深思熟虑有目的地建立了一个政府，那么当这个政府明显地不能实现这个目的的时候，人们就可以把它取消。这样一来，文艺复兴为**革命理论**开辟了前进的道路①。 372

① 诗人约翰·米尔顿（《保卫英国人民》，*Defensio Pro Populo Anglicano*，1651年）和阿尔杰农·西德尼(《论政府》，*Discourses of Government*，1683年)特别将这些原则应用于十七世纪的英国局势。

然而所有这些理论通过**教会与政府**之间的特殊关系呈现出特异的色彩——此种色彩取决于：统治者在他和各教派的关系上的不受限制的权力让人感到是有害的还是有益的。霍布斯根据他的宗教的信教无差别论在现实政治中采取了激进的立场：宗教是私人的意见，只有国家承认的那种意见才具有政治价值。〔在政治生活中不容忍其他任何宗教或教派。〕霍布斯给历史上的 cujus regio illius religio〔各地区各有其宗教〕提供哲学理论根据。**斯宾诺莎**在这一点上与他一致。他赞成思想自由，反对违背良心作事；但是对他来说宗教只不过是有关知识和信念的事。为了宗教虔诚在教堂和礼拜仪式中能公开表露，当权者的法令只应该是有利于秩序和和平。**新教的法哲学**以更积极的意义赞成王国的教会和政府的统治权来自神恩；而在此学派中，比如阿尔萨斯，面对信奉不同教条的政权，人民的政治权利要受到保卫。**耶稣会**主张当权者可以被免职，刺杀国王可以恕罪；在这时，同一动机起到决定性的作用（参阅前面 1）。

6．在**霍布斯**那里，契约的理论基础建立在更普遍的动机上。如果社会政治生活要从"人性"的观点才能被理解，这位英国哲学家就发现人性的最根本的、决定一切的特性存在于**自卫本能**或**利己主义**中，这是解释整个意志活动的、简单的、自明的原则。在这里，他的唯物主义形而上学和感觉主义心理学（参阅第二十一节，6）表现为：这种自卫本能就其根本实质而言只指个人肉体生存的保持和促进。意志的其他一切目的都只能作为达到此最高目的的手段。按照这个原则，判断是非便没有其他标准，只有对于作为自然物的人来说是促进或阻碍、有利或有害的标准了：区别善与恶，

正确与谬误不可能根据个人的观点，只能根据**社会的**观点，在社会中构成准则的是公共利益而不是个人利益。这样，**利己主义成为整个实践哲学的原则**，因为如果个人的自卫本能必须受到国家法令的限制和纠正，那么这个国家本身就是利己主义所有设计的一切装置中最机巧、最完美的装置，以达到和保证满足自身的要求。每个人的利己主义与每一个他人的利己主义根本对立，此种**自然状态是一切人对一切人的战争**；为了避免这场战争，出于和平的需要，作为自卫的相互保证的契约，国家建立起来了。社会需要并不是根本的：它只是作为满足利己主义最有效最可靠的方法的必然结果。 373

斯宾诺莎采纳了这种理论，但是他把它吸收到他的形而上学中来并赋予更理想的意义。“*suum esse conservare*”〔保持自我生存〕对他来说也是一切意志的精髓和基本动力。但是因为每一个有限的样式同等地属于两个属性，因此它的自卫本能既指它的有意识的活动即它的**知识**，也同样指它在有形世界中的继续生存即它的**力量**。照此，所有个人意志活动的本能是用培根关于知识和力量的同一来解释了；对斯宾诺莎来说，与此相联的是这样的原则：每个人尽量利用他的力量以扩大他的权利。这位哲学家在这种概念关系中找到了解释在经验中的政治生活的基础。在这解释的过程中，斯宾诺莎主要是在霍布斯的思想路线上活动，同他不同之处只在于前面所说的关于他的最符合目的的宪法形式。然而在斯宾诺莎看来，此同一的概念交织呈现出关于他的神秘—宗教的伦理学的出发点。因为既然每一个有限的真正“*esse*”〔存在〕是神，那么势必只有在“对上帝的爱”中才能找到自卫本能的唯一的充分

的满足。马勒伯朗士曾非常激动地谈到过这位"无神论的犹太人"，但是他"用稍微不同的词句"所教导的也正是这同一道理。——此种情况已经在前面叙述过了(第三十一节，4)。

7. 霍布斯的利己主义学说——照后来许多人的说法，叫"利己体系"——遭到他同胞的强烈反对①。把意志的一切活动毫无例外地归之于自卫本能，这就激起伦理学上的反抗和心理经验方面理论上的矛盾。这场反对霍布斯的斗争主要由**剑桥的新柏拉图学派**所掀起，他们主要的笔杆子是拉尔夫·**卡德沃思**和亨利·**莫尔**。在这次斗争中 *Φύσις*〔自然〕与 *θεσις*〔习俗〕的矛盾仿照古代原型发展起来了。对于霍布斯来说，法律和德行来自社会习俗，而对于他的敌手来说，法律和德行都是自然的原初的、直接的、确定的需要。两者都把实践哲学在神学—教义中的根据与 *lex naturalis*〔自然律〕对立起来：但是对霍布斯来说自然律是理智的利己主义可以证明的结论，而对于那些"柏拉图主义者"来说，按照斯多葛—西塞罗主义原则，自然律是存在于人的精神中的先天的、直接的确实性。

坎伯兰站在同一立场上来反对霍布斯。他希望把人的社会性看作与人的利己主义一样根本。"善心的"**利他主义**倾向是"自我感知"的、直接的独立存在的原始对象，它的现实性是毋庸置疑的。"社会需要"并不是机灵的利己主义的精制品，而是(如像胡果·格老秀斯所理解的一样)人性的原始的、本质的特征。利己主义谋求私利，而利他主义的动机则追求普遍的福利，没有公共福利，个人

374

① 参阅 J. 塔洛克《十七世纪英国的理性神学和基督教哲学》(*Rationol Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Cent.*)，1872 年伦敦英文版。——英译本

福利是不可能的。个人福利与公共福利的这种关系，据霍布斯看来，表现为出自人的明智的洞见，而坎伯兰则认为是上帝的一种规定；因此上帝的命令被认为是服从在善心的倾向中表现出来的要求的权威性原则。

自然的理性道德就这样受到了维护，一方面抵御了正教，另方面抵御了感觉主义，与之联在一起的是**自然的理性宗教**，**赫伯特·冯·彻布里**建立了这种自然的理性宗教，反对上述两种立场。宗教既不应建立在历史的启示上，也不应建立在人类制度上；宗教属于人类精神的天赋财产。赫伯特按照古代斯多葛的方式辩论道，*consensus gentium*〔万民同意〕证明了：对神的信仰是人的观念世界必要的组成部分，是**理性的需要**；但是就是根据这个道理，与宗教教义相对立，只有符合于理性要求的东西才能作为宗教真正的内容而存在。

这样一来，在英国著作界中通过关于形而上学原则以及生活需要的热烈争论，实践哲学问题转移到**心理学**领域中去了。问题的实质是：在人的心灵里什么是权利、道德和宗教的根源呢？——启蒙运动时期的哲学就以此开始了。

第五篇

启蒙运动时期的哲学

除第298页所引文献外，还可参阅：

莱克《欧洲理性主义精神的兴起和影响的历史》(*History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*)，两卷集，1873年伦敦英文第六版；1874年I. H. 里特译成德文。

莱斯利·斯蒂芬《十八世纪英国思想史》(*History of English Thought in the 18th Century*)，1876年伦敦英文版。

J. 麦金多什《论十七、十八世纪道德学的发展》(*On the Progress of Ethical philosophy During the 17th and 18th Centuries*)，1872年爱丁堡英文版。

Ph. 达米龙《于十八世纪哲学史有益的论文集》(*Mémoires pour servir à l'Histoire de la Philosophie au 18me Siècle*)，两卷集，1858年至1864年巴黎法文版。

E. 策勒《莱布尼茨以后的德国哲学史》(*Geschichte der deutchen Philosophie seit Leibniz*)，1873年慕尼黑德文版。

V. 德尔博斯《法国哲学》(*La philosophie française*)，1921年巴黎法文版。

W.R. 索利《英国哲学史》(*A History of English Philosophy*)，1920年剑桥英文版。

R. 莱因尼格尔《洛克、贝克莱、休谟》(*Locke, Berkeley, Hume*)，1922年英文版。

E.V. 阿斯特《英国哲学史》(*Geschichte der englishen Philosophie*)，1927年比勒费尔德德文版。

E. 特勒尔奇论文《启蒙运动和英国道德学家》(*Aufklärung und Englische

Moralisten)，载于赫佐格的《新教神学实用百科全书》一书，全集第四卷。

W. 狄尔泰《德国精神史研究》(*Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*)，全集第三卷，1927年。

B. 格罗图森《法国资产阶级世界观和人生观的形成》(*Die Entstehung der bürgerlich Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*)，卷一，1927年哈雷德文版。

P. 沃勒《十八世纪的瑞士新教》(*Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*)，三卷集(蒂宾根德文版，1923年起)。

此外，H. 赫特纳《十八世纪文学史》(*Literaturgeschichte des 18. Jahrh.*)，1913年起，第六和第七德文版。

随着理智生活演变的自然节奏带来的结果：近代哲学也和希腊哲学一样，在开始的宇宙论一形而上学时期之后，紧跟着一个本质上具有人类学性质的时代，因此，哲学重新复活的纯理论研究又必然让位于作为“**世俗哲学**”(*Weltweisheit*)的实践哲学观点。事实上，在**启蒙运动时期**(在时间上大约与**十八世纪**相吻合)，又重新出现了**希腊智者派**运动的所有特征，不过思想更成熟丰满、种类更丰富多采、内容更深刻，因而矛盾也就更加尖锐。代替过去的雅典而今展现出在所有欧洲文明民族中的波澜壮阔的运动。科学传统过去是以百年计算，而今是以千年计算。但是整个倾向、思维对象、观点以及哲学研究成果，在这时间相距辽远、文化背景又如此悬殊的两个时代里，却表现出富有教育意义的相同性和亲缘关系。在两个时代里，占统治地位的是：同样的对主体内在本性的反省，同样的带着怀疑的厌恶心情扬弃形而上学无谓的苦思冥想，同样的喜欢从经验的发展观点来考虑人类的精神生活，同样的对科学知识的可能性和极限性的探索，同样的对社会生活问题的讨论的

热情关注。最后，对这两个时代说来不亚于上述特色的是：哲学渗透在一般文化的各个广阔领域里，科学运动和文学运动互相交融。376

然而十八世纪启蒙运动的基础存在于**世俗人生观**的一般特征中，正如在文艺复兴时期艺术、宗教、政治和科学研究的新运动就曾经塑成过这些特征。既然在十七世纪这些特征已经形成形而上学公式，现在便突出了这样一个问题：人们应该如何用这新**世界观**的模式来考虑自己的本性和自己的地位。人们对此问题赋予了重大意义；对于过去本来隐寓着新世界观的种种形而上学概念的兴趣便越来越明显地退居次要地位了。人们满足于已有世界观的一般轮廓，以便更加深入地研究人生问题。启蒙时期激烈反对思辨的所有理论，其实质，即从"**健全的人类理智**"（**健康的常识**）**的形而上学**开始，呼声很高，终至于只承认以往各世纪的劳动成果中那些投合于它的才是自明的真理。

启蒙运动的哲学发端于**英国**。在那里，紧接着革命时期之后，秩序井然，文学生活的蒸蒸日上和繁荣昌盛也要求哲学对一般文化的关注。此种文学从英国传播到**法国**。然而在法国，此种文学带来的理想是如此地反对社会现实、反对政治现实，以致从一开始，不但宣传这些思想的讲演报告更加激动，更加猛烈，而且这些思想本身采取更加尖锐的观点，并将其否定的能量更加勇猛地攻击教会和政府中的现存制度。**德国**接受启蒙运动思想的影响，开始来自法国、后来又直接来自英国。[①] 在那以前，德国较多的在理

---

① 参阅G.扎尔特《论英国哲学对十八世纪德国哲学的影响》（《*Der Einfluss der englischen Philosophen auf die deutsche Plilosophie des 18 Jahrhunderts*》），1881年，柏林德文版。

论方面为接受此等思想准备了条件：在德国这些思想达到最深刻的程度；在德国诗歌中，这些思想升华到炉火纯青、洁化人类灵魂的境界。**古典人文主义的文艺复兴**以德国诗歌而得以完成。

约翰·**洛克**是英国启蒙运动的领袖，他找到一种通俗的公式，从经验—心理学阐述笛卡儿世界观的一般轮廓。当这种思想体系的形而上学倾向在**贝克莱**身上产生出唯心主义后裔的时候，人类学—发生学的思想方式迅速地、胜利地扩展到一切哲学问题。在这里，**感觉主义的观念联合心理学**与承自不同思想根源的种种**先天论**之间的矛盾对此发展过程继续起着决定性的影响。这种矛盾支配着**道德哲学**生动的运动发展，在**莎夫茨伯利**身上呈现出给人极深刻的感人形象。此种矛盾支配着与此有关的**自然神论**和**自然宗教**的发展，在认识论领域里最尖锐明显地表现出来。在认识论领域里，英国最坚定最深刻的思想家大卫·**休谟**将经验主义发展为**实证主义**，从而引起了**苏格兰学派**的对抗。

377

法国启蒙运动的先驱是比埃尔·**培尔**，他的《词典》一书将文明世界的观点完全引入宗教怀疑主义的方向；巴黎吸收英国文学主要就是沿着这条路线进来的。**伏尔泰**是个伟大的作家，他不但用雄辩动人的语言描述这一运动，而且以极其有力的笔调刻画了启蒙运动的积极因素。然而运动的发展却以更强大得多的威力向着消极方向破浪前进。在**百科全书学派**共同的思想中，一步一步地完成了从经验主义到感觉主义、从自然主义到唯物主义、从自然神论到无神论的转化，从满腔热情的道德观到利己主义的道德观的转化。**理智启蒙运动**的条条道路都通向**孔狄亚克**的实证主义；与此运动相对抗的是**卢梭**，在他身上出现了自然力的**感觉哲**

学，以致形成**革命**的理智形态。

德国启蒙运动的开展是通过莱布尼茨哲学以及沃尔夫在大学讲坛上改造和发展莱布尼茨哲学所取得的伟大成就而获得的；但是在德国，由于缺乏统一的群众兴趣，**个人文化**倾向占了上风。为此个人文化的目的，"哲学世纪"的观念通过极其多样化的途径渗入心理学、认识论以及道德、政治和宗教的领域；但是直到**诗歌运动**及其旗手莱辛和赫尔德的伟大人格给枯燥无味的理智带来了生气蓬勃的生活和眼光更高的观点，才创造出新的原则；而过去妄自尊大的**通俗哲学**即以此枯燥无味的理智向四处扩散，特别是扩散到柏林学院。[①] 此种情况使十八世纪德国哲学不致像英国哲学那样沉沦于理论—怀疑主义的自我崩溃中，也不致像法国哲学那样在实践—政治学中土崩瓦解：通过同伟大的、思想丰富内容充实文的献的接触，在德国即将开创一个意义重大的哲学新时代。

约翰·洛克1632年出生于布里斯托尔附近的林格通，在牛津大学受教育。他的一生与政治家莎夫茨伯利勋爵多变的命运联系在一起。1688年，他从荷兰逃亡后同威廉·冯·奥拉宁一起回到英国。他多次公开支持新政府，他在新政府中担任过几种高级职位。1704年正当他在乡村悠闲度日时逝世了。朴实审慎、清澈明晰是他的理性品格的主要特点，然而与之相应的是思想上某些方面的贫乏和缺乏真正的哲学动力。尽管如此，他的平凡的气质却使他受到群众的欢迎，从而使他成为启蒙运动的哲学领袖。他的哲学著作取名《人类理智论》(*Essay Concerning Human Understanding*, 1690年)。此外还必须提到的有：《论教育》(*Some Thoughts on Education*)，1693年出版；《基督教的合理性》(*The Reasonableness of Christianity*)，

① 参阅：巴托洛梅《普鲁士学院哲学史》(*Histoire Philosophique de l'Académie de Prusse*)，1851年巴黎法文版；A.哈纳克《柏林普鲁士科学院史》(*Geschichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*)，1900年柏林德文版。

1695年出版。在他的遗著中有《论理智行为》(*The Conduct of the* 378 *Understanding*)。参阅福克斯·伯恩《洛克生平》(*The Life of J.L.*),1876年伦敦英文版。T. 福勒《约翰·洛克》(*J.L.*), 1880年伦敦英文版。G. 赫尔特林《洛克和剑桥学派》(*J. L. und die Schule von Cambridge*), 布赖斯高地区弗赖堡, 1892年德文版。E. 费奇特尔《洛克——十七世纪英国精神战斗的形象》(*J. L. ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17 Jahrh.*),1898年,司徒嘉德德文版。J. 狄第尔《约翰·洛克》,1911年巴黎德文版。J. 吉布森《洛克认识论》(*Locke's Theory of Knowledge*), 1917年剑桥英文版。特尔坎普《洛克与经院哲学之关系》(*Das Verhältnis J.L.'S Zur Scholastik*),1927年德文版。

乔治·**贝克莱** 1685年出生于爱尔兰基里林。他曾一度作为传教士到美国参加过传教和殖民活动；1734年升任(爱尔兰)克罗的主教,死于1753年。他的著作《视觉论》(*Theory of Vision*),1709年出版, 为他在1710年出版的著作《人类知识原理》(*Treatise on the Principles of Human Knowledge*) 准备了条件。继这部主要著作之后又出版了《海拉和菲伦诺的三篇对话》(*Three Dialogues between Hylas and Philonous*) 和《阿尔西弗朗或渺小的哲学家》(*Alciphron or the Minute Philosopher*)。弗雷泽出版了他的著作, 四卷集,1871年伦敦版；弗雷泽对他的思想总体进行了卓越的阐述(1881年爱丁堡版和伦敦版)。哲学丛书中有德文版本。参阅科利斯·西蒙《宇宙非物质论》(*Universal Immaterialism*),1862年伦敦英文版；Fr. 克劳森(哈雷,1889年)；Th. 施蒂尔(莱比锡,1893年)；E. 卡西尔(1911年)；B. 厄尔德曼(柏林学院论文,1919年)；A. 朱桑(1921年)；A. 利瓦伊(1922年)；G. 斯坦姆利(1922年)；G. 约翰斯顿《贝克莱哲学的发展》(*The Development of B's Philosophy*),1924年伦敦英文版；P. 罗塔(1925年)；R. 梅茨《弗罗曼古典作家》,1925年德文版。

联想心理学的主要拥护者有: 彼得·**布朗**, 1735年在做柯克区主教时去世,著作有《人类理智的方法、范围和极限》(*The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding*),1719年英文版；大卫·哈特利(1704—1757年),著作有《论运动感觉及观念的发生》(*De Motus Sensus et Idearum Generatione*, 1746年)和《论人、人的结构、职责和期望》(*Observations*

on Man, his Frame, his Duty and his Expectations,1749 年);爱德华·塞奇——亚伯拉罕·塔克的笔名(1705—1774 年),著作有《自然之光》(*Light of Nature*),七卷集 1768—1777 年伦敦英文版;约瑟夫·普里斯特利(1733—1804 年),著作有《哈特利根据观念联合原则的人类心灵学》(*Hartley's Theory of the Human Mind on the Principle of the Association of Ldeas*),1775 年,还有《对物质和精神的探究》(*Disquisitions Relating to Matter and Spirit*),1777 年;约翰·霍恩·图克(1732—1812 年),著作有《会谈之乐》(*The Diversions of Parley*,或Ἔπεὰ πτερόεντα〔带翼的语言〕,1798 年),参阅斯蒂芬《J.H. 图克回忆录》(*Memoirs of J.H.T.*),1813 年伦敦英文版;伊拉兹马斯·达尔文(1731—1802 年),《动物生理学》(*Zoonomia*)或《生物学》(*The Laws of Organic Life*),1768—1777 年;最后,托马斯·布朗(1778—1820 年),《因果关系探究》(*Inquiry into the Relation of Cause and Effect*),1804 年,去世后出版的著作有《人类心灵哲学演讲集》(*Lectures on the Philosophy of the Human Mind*),1820 年,在爱丁堡发表;L. 费里《联想心理学理论》(*Sulla Doctrine Psichologica dell' Associazione*),《历史批判论》(*Saggio Storico e Critico*),1878 年罗马意大利文版;参阅 Br. 舍恩兰克《联想论的奠基人哈特利和普里斯特利》(*Hartley und Priestley als Begründer des Assoziationismus*),1882 年哈雷德文版。

在与此运动敌对、信奉柏拉图旧派的人物中有理查德·普赖斯(1723—1791 年),他之出名是由于他同普里斯特利的争论:普里斯特利《哲学必然性论》(*The Doctrine of Philosophical Necessity*),1777 年;普赖斯《论唯物主义和哲学必然性的书简》(*Letters on Materialism and Philosophical Necessity*),1778 年;普里斯特利《唯物论的自由争议》(*Free Discussions of the Doctrines of Materialism*),1778 年。

作为联想心理学的美学的分支,我们还应提一提埃德蒙·伯克(1729—1797 年)有影响的研究:《崇高和美的概念根源的哲学探索》(*Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of Sublime and Beautiful*),1756 年。

在英国道德哲学家中,**莎夫茨伯利**(安东尼·阿什利·库珀,1671—1713

年)取得极其重要的地位。他的著作集被命名为《人的特征,风俗,意见和时代》(*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*),1711年出版,其中有:《论道德》(*Über die Tugend*),由P.齐尔曼译成德文,1905年在莱比锡出版;还有《道德家》(*Die Moralisten*),由弗利希森和昆勒尔合译成德文并加序言,1909年在莱比锡出版,又由K.沃尔夫译成德文,1910年在耶拿出版。他是启蒙时期最重要最优秀的代表之一。人文主义文化是他的理性本性和精神本性的基础。他的思想判断的独立不羁以及在他作品中流露出的对观点的倾向性和对描述的鉴赏力均来源于此。他本身就是自己道德学说的人格价值的出色典范。参阅:G.V.格楚克《莎夫茨伯利哲学》(*Die Philosophie Sh. s*),1876年莱比锡和海德尔堡德文版;Chr.Fr.韦斯纳尔《莎夫茨伯利和德国精神生活》(*Sh. und das deutsche Geistesleben*)——在他之后,不同派别分道扬镳。唯理智主义倾向的代表者塞缪尔·**克拉克**(1675—1729年),《关于存在和上帝属性的证明》(*A Demonstration of the Being and Attributes of God*),1715年;《人类自由的哲学探究》(*Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*),1715年;参阅他与莱布尼茨的通讯;还有威廉·**沃拉斯顿**(1659—1724年),《自然宗教概论》(*The Religión of Nature Delineated*),1722年。情感伦理学的代表者弗朗西斯·**哈奇森**(1694—1747年),《美与德行的观念根源的探究》(*Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*),1725年;《道德哲学体系》(*A System of Moral Philosophy*),1755年;参阅Th.福勒《莎夫茨伯利和哈奇森》(*Shaftesbury and Hutcheson*),1882年伦敦英文版;亨利·**霍姆**(凯姆斯勋爵的笔名,1696—1786年),《道德原则和自然宗教原则论文集》(*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*),1751年;《批判基础》(*Elements of Criticism*),1762年;参阅W.文德尔班在埃尔希和格雨伯尔百科全书中的论文;亚当·**弗格森**(1724—1816年),《道德哲学原理》(*Institutions of Moral Philosophy*),1769年;在某种意义上还有亚当·**斯密**(1723—1790年),《道德情感论》(*Theory of Moral Sentiments*),1759年;1926年由W.埃克斯坦译成德文,见《哲学文库》,参阅哈斯巴哈《亚当·斯密研究》(*Untersuchungen über A.S.*),1891年。权威原则的拥护者有:约瑟夫·**巴特勒**(1692—1752年),《人类本性论》(*Sermons*

upon Human Nature) 1726年；还有威廉·**佩利**(1743—1805年)，《道德哲学和政治哲学原理》*(Principles of Moral and Political Philosophy)*，1785年。观念联合心理学的伦理学的主要发展者是杰里米·**边沁**(1748—1832年)，《道德法律原理入门》*(Introduction to the Principles of Morals and Legislation)*，1789年；《论民法和刑法》*(Traité de L'égislation Civile et Pénale)*，1801年由E. 杜蒙汇编成集；《道义学》*(Deontology)*，1834年由J. 鲍林编辑；1843年11卷集在爱丁堡出版；参阅莱斯利·斯蒂芬《英国功利主义者》*(The English Utilitarians)* 第一卷，1900年伦敦英文版。但是表现出占有独特地位的是伯恩哈特·德·**孟德维尔**(1670—1733年)，《蜜蜂的寓言》*(The Fable of the Bees)* 或《私恶转化为公益》*(Private Vices made Public Benefits)*，1706年，后在1728年加上注释性对话；《道德德行的根源探索》*(Inquiry into the Origin of Moral Virtue)*，1732年；《漫话宗教、教会和政治》*(Free Thoughts on Religion, Church, Government)*，1720年；关于评论他的文章，参阅P. 萨克曼的著作，1898年在布赖斯高地区弗赖堡出版。——参阅E. 特勒尔奇在《赫佐格百科全书》中的文章《英国道德学家》，见上书，第367页。379

自然神论文献，绝大部分与上述道德哲学文献相同。但除上述者外，自然神论者还有下列著名作家：约翰·**托兰德**(1670—1722年)，《基督教并不神秘》*(Christianity not Mysterious*，1696年)，《给塞列娜的信》*(Letters to Serena*，1704年)，《阿代西德蒙》*(Adeisidaemon*，1709年)，《泛神论者的神像》*(Pantheisticon*，1710年，由芬什译成德文，1897年莱比锡版)；安东尼·**科林斯**(1676—1729年)，《论自由思想》*(A Discourse of Free Thinking*，1713年)；马修斯·**廷德尔**(1656—1733年)，《基督教与宇宙齐生》*(Christianity as Old as the Creation*，1730年)；托马斯·**查布**(1679—1747年)，《论理性与宗教》*(A Discourse concerning Reason with Regard to Religion*，1730年)；托马斯·**摩根**(死于1743年)，《道德哲学家》*(The Moral Philosopher*，三篇，伦敦，1737年)；最后，**博林布鲁克**勋爵(1672—1751年)，作品由莫勒特编辑成五卷集，1753年出版；参阅Fr. V. 劳姆《柏林学院论文集》，*(Abhandl. der Berliner Akad*，1840年)。——参阅V. 莱奇勒尔《英国自然神论史》*(Geschichte des englishen Deismus*，1841年斯图加特和

蒂宾根德文版)。

英国最伟大的哲学家是大卫·休谟，1711年出生于爱丁堡，并在那里受教育。在他作了一段时间的商人之后在巴黎住了几年，从事科研，撰写了他的天才著作《人性论》(*Treatise on Human Nature*，1739年至1740年出版；由哥特根和利普士译成德文，1895年在汉堡和莱比锡出版)。这部书的缺陷促使他重新改写，标题为《人类理智探究》(*Inquiry concerning Human Understanding*，1748年)，作为他更为成功之作《道德、政治和文学概论》(*Essays, Moral, Political and Literary*)的第二卷而出版；其后出版了《道德原则研究》(*An Inquiry concerning the Principles of Morals*，1751年)和《自然宗教史》(*The Natural History of Religion*，1755年)。他在爱丁堡当法学院图书馆馆长时得到机会写出了他的《英国史》(*History of England*)。他为人冷静，深思熟虑，头脑清晰、锐敏，是第一流的分析家。他的思想不带个人成见，丝毫不顾情面，一直推论得到最后的假说，在这基础上建立了英国的近代哲学。这就是为什么尽管他的措辞非常审慎，但在开始时还是得不到他的同胞们的应有的承认的原因。他在巴黎得到很高荣誉，结识了卢梭等人。不久他当了一段时期的外交部次长。但终于又回到爱丁堡。1776年便死在那里。他去世后出版了《自然宗教对话录》(*Dialogues concerning Natural Religion*)和一些短篇论文。格林和格罗斯将他的著作编辑成四卷集，1875年在伦敦出版。他的朋友亚当·密斯出版了他的自传(1777年)。参阅J.H.伯顿《休谟的生平和信件》(*Life and Correspondence of D.H.*)，1846—1850年，爱丁堡出版；E.福伊奈因在《思想》杂志中的文章(柏林，1863年)；E.弗来德尔《休谟哲学中的经验论和怀疑论》(*Empirismus und Skepsis in D. H.'s Philosophie*)，1874年，柏林德文版；T.赫胥黎《大卫·休谟》，1879年伦敦英文版；Fr.约德耳《休谟的生平和哲学》(*Leben u. Philosophie D. H.'s*)，1872年哈雷德文版；A.迈农《休谟研究》(*Hume-Studien*)，1877年和1882年，维也纳德文版；G.V.基楚克《休谟伦理学》(*Die Ethik D. H.'s*)，1878年布雷斯劳德文版；W.奈特《大卫·休谟》，1886年伦敦英文版；P.里克特，哈雷，1893年；W.布里德，哈雷，1896年；托马森，1912年；CH.W.亨德尔，普林斯顿，1925年。

苏格兰学派的奠基人是托马斯·里德(1710—1796年)，格拉斯哥大学

教授,«根据常识原则探讨人类心灵» *(Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense)*, 1764 年;«人类理智能力论» *(Essays on the Intellectual Powers of Man)*, 1785 年;«人类能动力量论» *(Essays on the Active Powers of Man)*, 1788 年; W. 汉密尔顿编辑«全集», 1827 年爱丁堡版。除詹姆斯·**奥斯瓦德**(死于 1793 年;«为了宗教的利益诉诸常识», 1766 年)和詹姆斯·**柏阿蒂**(死于 1805 年; «论真理的性质和不变性», 1770 年)以外,苏格兰学派在学术和文献方面主要的代表是杜格尔德·**斯图尔特**(1753—1828 年,爱丁堡大学教授;«人类精神哲学要素»,共三集, 1792—1827 年; W. 汉密尔顿将他的著作编辑成十卷, 1854 年在爱丁堡出版)。参阅穆哥斯«苏格兰哲学» *(The Scotlish Philosophy)*, 1875 年伦敦英文版。

也可参阅 E. 格里姆«从培根到休谟认识问题史» *(Zur Geschichte des Erkenntniss-Problems von Bacon zu Hume)*, 1890 年莱比锡德文版。——E. 卡西勒«新哲学和新科学中的认识问题» *(Das Erkenntnisproblem in der neueren Philosophie und Wissenschaft, II.)*, 1908 年第一版, 1911 年第二版。

比埃尔·**培尔**,一位怀疑派博学鸿儒的典型, 1647 年出生于卡尔拉特,过着很不平静的生活,曾两次改变宗派信仰,最后在色当和鹿特丹当教授,死于 1706 年。他生平最有影响的著作附载于他的«历史批判辞典» *(Dictionnaire Historique et Critique*, 1695 年和 1697 年)一书中,参阅 L. 费尔巴哈«比埃尔·培尔哲学人性史最有趣的要素» *(P. Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten*, 1833 年安斯巴赫德文版)。E. 皮隆,«哲学年鉴»中的论文, 1895 年至1899 年; R. 奥伊肯«培尔和康德» («哲学史导论»中的论文,第 82 页到 111 页, 1906 年版)。 380

伏尔泰(原名弗朗斯瓦·阿鲁埃, 1694—1778 年)文学生涯的主要经历是:逃亡伦敦,在塞约同夏特莱伯爵相处,在波茨坦参见腓特烈大帝,在日内瓦附近的领地费恩度过晚年。他的著作值得重视的主要有: «关于英国的通信» *(Lettres sur les Anglais)*, 1734 年法文版;«牛顿形而上学» *(Métaphysique de Newton)*, 1740 年法文版; «牛顿哲学原理在人类智力中的地位» *(Éléments de la Philosophie de Newton mis à la Portée de tout le Monde)*,

1741 年法文版；«米洛尔 · 博林布罗克的重要研究» *(Examen important de Mylord Bolingbroke)*, 1736 年法文版；«坦率或论乐观主义» *(Candide ou sur l'Optimisme)*, 1757 年法文版；«哲学词典» *(Dictionnaire Philosophique)*, 1767 年法文版；«无知者的哲学» *(Le Philosophe Ignorant)*, 1767 年法文版；«关于自然体系的答辩» *(Résponse au Système de la Nature)*, 1777 年法文版；以及诗歌«体系论» *(Les Systèmes)* 等等。在哲学史上伏尔泰品质中最重要的因素是他对于正义和人道表现出的真实热忱，是他在政治生活中坚持理性的无畏精神；在另一方面，又是他利用他的激动人心、引人注目的艺术魔力影响时代意识的无可比拟的力量。参阅比尔索«伏尔泰哲学» *(La Philosophie de V.*, 1848 年巴黎法文版)；D. F. 史特劳斯«伏尔泰»(1870 年莱比锡版)；J. 莫利«伏尔泰»(1872 年伦敦版)；G. 德斯洛瓦赫斯德赫«伏尔泰和十八世纪社会» *(V. et la sociètè au 18. siècle*, 1873 年巴黎法文版)；P.萨克曼(1910 年)。

在形而上学方面，自然科学家和数学家表现出更浓的怀疑派色彩，如**莫泊求**(1698—1759 年)，他的活动与柏林学院分不开；«论道德哲学» *(Essai de Philosophie Morale)*, 1750 年出版；«宇宙论» *(Essai de Cosmologie)*, 1751 年出版；在他和沃尔夫主义者 S. 凯尼希之间的辩论文章搜集成集，1758 年在莱比锡出版；还有**达朗贝**，«文学、历史、哲学文集»，*(Melanges de Litterature d'Histoire et de Philosophie)*, 1752 年法文版，参阅 M. 米勒(巴黎，1926 年)。其他一些人处理问题更带自然主义色彩，如像**布丰**(1708—1788 年；«一般自然史和特殊自然史»，1749 年起)和让 · 巴蒂斯蒂 · **罗班涅**(1735—1820 年；«论自然»，1761 年；«存在形式之自然演变的哲学论述»，1767 年)。关于达朗贝和蒂尔戈的认识论，参阅 M. 欣兹«法国实证主义初期»第一卷 *(Die Anfänge des franz. Positivismus*, I, 1914 年出版)。

感觉主义(参阅 M. 费腊里«洛克与法国感觉主义»，1900 年)的出现与茹利安 · 奥弗雷 · **拉美特利**的唯物主义联系在一起。拉美特利(1709—1751 年)的著作有：«心灵的自然史» *(Histoire Naturelle de L'Âme)*, 1745 年；«人是机器» *(L'Homme Machine)*, 1748 年；«享受艺术» *(L'Art de Jouir*, 1751 年)；«选集» *(Œuvres*, 1751 年，柏林版)。对于他的论述，见 F. A. 兰格«唯物主义史»第一卷第 326 页起[英译本第二卷第 49 页起]；勒赫 · 格巴，

巴黎，1873年；J. 波里兹基，柏林，1900年。只从心理学角度看，感觉主义的出现与查理士·**邦尼特**联系在一起；邦尼特(1720—1793年)的著作有：《论心理学》(*Essai de Psychologie*)，1755年；《论心灵功能分析》(*Essai Analytique sur les Facultés de L'Âme*)，1759年；《有机体论述》(*Considerations sur les Corps Organisés*)，1762年；《对自然界的沉思》(*Contemplation de la Nature*)，1764年；《哲学的复兴》(*Palingénesies Philosophiques*)，1769年。参阅 J. 斯佩克《邦尼特对十八世纪德国心理学的影响》(*Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des 18 Jahrh*，《哲学史文集》第十卷、第十一卷)，1897年至1898年。感觉主义的出现又与埃蒂耶纳·博诺·德·**孔狄亚克**的实证主义深刻化联系在一起；孔狄亚克(1715—1780年)的著作有：《人类知识起源论》(*Essai sur l'Origine de la Connaissance Humaine*)，1746年；《论缺点和优点华露的诸体系》(*Traitè des Systèmes*)，1749年；《感觉论》(*Traitè des Sensations*)，1754年；《逻辑学》(*Logigue*)，1780年；全集中的《演算语言》(*Langue des Calculs*)，巴黎，1798年。参阅雷特奥雷《孔狄亚克，经验主义和理性主义》(*Condillac ou L'Empirisme et le Rationalisme*)，1864年巴黎法文版。这些理论的最后代表人物，一方面是皮埃尔·让·乔治·**卡班里斯**(1757—1808年)，《物理学与人类道德学的关系》(*Les Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*，1802年)和《文集》(*Œuvres*，1821—1825年巴黎版)；另方面是安东尼·路易士·克劳德·**德士杜特·德·特雷西**(1754—1836年)，《观念学基础》(*Élements d'Idéologie*，1801—1815年出四卷，1826年一次出版四卷集)。——参阅 Fr. 皮卡瓦《观念学派》(*Les Idéologues*)，1891年巴黎法文版。

法国启蒙运动的文献集中在《**百科全书**》(《百科全书，科学、艺术、工艺详解词典》，*Encyclopedie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*，二十八卷集；1752—1772年，增补和索引七卷至1780年)。除达朗贝写了绪论外，此书的编辑和此学派理论上的领袖是德尼·**狄德罗**(1713—1784年)，他的著作有：《哲学思想录》(*Pensées Philosophiques*，1746年)；《论解释自然》(*Pensées sur L'Interprétation de la Nature*，1754年)；死后出版而必须重视的有《怀疑论者漫步》(*Promenade d'un Sceptique*)，《达朗贝和狄德罗的谈话》(*Entretien d'Alembert et de Diderot*)和

«达朗贝的梦» *(Rêve d'Alembert)*； 值得提到的还有«论绘画» *(Essai de Peinture)*；«全集» *(Œuvres Complètes)*，二十卷，1875 年巴黎法文版。参阅 K. 罗森克兰茨«狄德罗及其生平和著作» *(D., Sein Leben und Seine Werke*, 1866 年莱比锡德文版)；J. 莫利«狄德罗和百科全书派» *(D. and the Encyclopædists*, 1878 年伦敦英文版)。«百科全书»其他的撰稿人(撇开伏尔泰和卢梭不说，他们两人很早就没有参与这工作了)有**杜尔哥**(论文«存在»)，多本顿，若古，杜克洛，格里姆，霍尔巴赫等。在这同一集团("哲学家")中后来出现了«自然体系» *(Système de la Nature)* 一书，作者假名米拉博，1770 年出版；此书主要归功于迪特里希·冯·**霍尔巴赫**(1723—1789 年)，他是一个法耳次人；著作有：«健全的思想，与超自然的思想相对立的自然的思想» *(Le bon sens ou ideés naturelles opposées aux idées surnaturelles)*，1772 年；«普遍道德原理» *(Eléments de la morale universelle)* 1776 年，等等。[论«自然的体系»，参阅兰格«唯物主义史»英文版第二卷，第 92 页起。]同他一起合作的有**格里姆** (1723—1807 年)，«文艺通信» *(Correspondance Litteraire)*, 1812 年；数学家拉格郎热，修道院院长加良尼，奈基翁以及其他的人。«自然法典纲要»*(Abrégé du Code de la Nature)*最后一章也许出自381 狄德罗之手。**爱尔维修**写过一篇脍炙人口的论文«自然体系的真实意义» *(Vrai Sens du Système de la Nature*, 1771 年)。这同一作者(克劳德·阿德里安·爱尔维修，1715—1771 年)在他广泛为人所诵读的著作«精神论» *(De L'esprit*, 1758 年)一书中，最深刻地阐述了感觉主义的观念联合心理学的道德观；也可参阅他的遗著«论人及其智力和教育» *(De L'Homme de Ses Facultès et de son Éducation)*，1772 年法文版。

引荐英国立宪主义理论进入法国者是**孟德斯鸠**(1689—1755 年)，著作有«波斯人信札» *(Letters Persanes)*, 1721 年；«论法的精神» *(De L'Esprit des Lois)*, 1748 年；参阅 V. 克莱姆佩里«孟德斯鸠», 1914 年和 1915 年。社会问题一方面为所谓**重农主义者**所探讨，如**奎斯勒** («经济概论» [*Tableaux Economiques*], 1758 年；见 W. 哈斯巴赫所引上书第 365 页)，**杜尔哥**(«关于财富的形成和分配的探索» [*Reflexions sur la Formation et la Distribution des Richesses*], 1774 年)，反对者加良尼(«关于小麦贸易的谈话» [*Dialogues sur le Commerce des Blés*])，以及其他一些人。另方面

〔社会问题〕也被一些共产主义者所论述，如摩莱里(《自然法典》〔*Code de la Nature*〕，1755年)，和孔狄亚克的兄弟马布利(《论法制和法律原则》〔*De la Legislation ou Principes des Lois*〕，1776年)。

法国启蒙运动最显赫的人物是让·雅克·卢梭(1712年出生于日内瓦，他一生过着离奇惊险的生活，晚年生活在遭受迫害的忧郁和错觉中，1778年死于埃尔梅农维)。他的主要著作除开自传《忏悔录》外有：《论科学与艺术》(*Discours sur les Sciences et les Arts*)，1750年；《论人间不平等的起源和基础》(*Discours sur L'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*)，1773年；《新爱尔瓦丝》(*La Nouvelle Héloise*)，1761年；《爱弥儿，或论教育》(*Émile ou sur I'Education*)，1762年；《社会契约论》(*Du Contract Social*)，1762年。参阅F. 布罗克何夫《卢梭生平和著作》(*R. Sein Leben und seine Werke*)，1863年和1874年莱比锡德文版；E. 福依奈恩《论思维》(*Der Gedanke*)，1866年柏林德文版；L. 莫洛《卢梭与哲学世纪》(*J.J.R. et le Siècle Philosophique*)，1870年巴黎法文版；J. 莫尔莱《让·雅克·卢梭》(*J.J.R.*)，1873年伦敦英文版；L. 杜克洛《让·雅克·卢梭》(*J.J.R.*)，1909年巴黎法文版；R. 费斯特尔《卢梭与德国历史哲学》(*R. und die deutsche Geschichts-Philosophie*)，1890年斯图加特德文版；H. 霍夫登《卢梭及其哲学》(*R.u.s. Philos.*)，1897年斯图加特德文版；Fr. 海曼《卢梭的社会哲学》(*R.s Sozialphilosophie*)，1890年莱比锡德文版；G.杰林纳克《人权和民权的说明》(*Die Erklärung der Mensch-und Bürgerrechte*)，1919年第三版；P. 亨塞尔(1912年第二版)。

革命的哲学理论的开拓者主要有沙尔·弗朗索瓦·得·圣·朗贝尔(1716—1803年；《各国道德起源或普遍教义手册》〔*Principes des Moeures chez toutes les Nations ou Catéchisme Universel*〕，1798年)。康斯坦·弗朗·夏斯波夫·孔特·得·沃尔内(1757—1820年；《遗迹》〔*Les Ruines*〕，1791年；《自然规律或道德的自然法则，人类及世界组织的娱乐或法国公民的教理》〔*La Loi Naturelle ou Principes Physiques de la Morale, déduits de L'Organisation de L'Homme et de L'llnivers ou Catéchisme du Citoyen Français*〕，1793年)，玛丽·让·昂坦·尼·得·孔多塞(1743—1794年；《人类精神发展史概述》〔*Esquisse d'un Tableau Historique du progrés de*

L'Espirit Humain〕, 1795 年),多米尼克·加纳(1749—1833 年;参阅《师范学校会议纪要》〔*Compte Rendu des Seances des Écoles Normales*〕,第二卷第 1 页至第 40 页)。参阅 E. 约雅《法国革命时期的哲学》, 1893 年巴黎法文版;L. 费拉《革命哲学》*(La Philosophie de la Revolution)*,1900 年巴黎法文版。——E. 霍夫曼-林克《在民族主义与民主主义之间——法国革命前的形态》*(Zwischen Nationalismus und Demokratie, Gestalten der französischen Vorrevolution)*,1927 年慕尼黑德文版。

德国哲学许多领域的创建人哥特弗利德·威廉·莱布尼茨 1646 年出生于莱比锡,在莱比锡和耶拿受教育,在阿尔特道夫大学获得博士学位, 其后,他通过结识博伊勒布, 得以在马因兹选帝侯麾下做外交工作。在职期间,他执行的是他自己的政治计划和科学计划; 作为大使馆成员他到过巴黎和伦敦(在海牙偶尔访问过斯宾诺莎); 以后他为汉诺威和希伦斯威克王室效劳,当上图书馆长和编史官。在他担任上述职务期间,他在政治上和外交上为日耳曼民族精神和各教派之间的和平相处而积极奔走。后来在夏洛滕堡和柏林,他住在汉诺威公主普鲁士皇后索菲娅·夏洛特的宫廷里; 在柏林在他的指导下建立起了柏林科学院。他为了查阅文献到维也纳住了较长一段时间。在维也纳他建立一个科学院,他的计划后来实现了。由于他的影响, 彼得堡科学院也建立起来了。1716 年他死于汉诺威。莱布尼茨是自古以来最伟大的鸿儒之一。没有一种科学领域他没有探索过,而且总是创造性地工作。此种特点的普遍性无处不以调和的倾向体现出来,如他企图协调现存的各种对立。这一点是他在政治领域和宗教领域里所从事的工作。他的活动的多面性以及他生活的丰富多采也表现在这样的事实上:他的大部分科学观点都潜存于他散见的论文和范围广泛得使人难以置信的通信中。 〔他的哲学著作最完善的版本是最近由 C.J. 杰尔哈特编订的七卷集 (1875—1890 年柏林版)。〕他的哲学著作和形而上学著作的文献已在前面(第 327 页)列举了。他对于启蒙时期哲学的影响除了他同培尔和克拉克的通信外,值得重视的主要有:《关于上帝仁慈、人类自由和罪恶根源的神正论》 *(Essais de Théodicée sur la Bonte de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal)*, 1710 年阿姆斯特丹法文版;还有《人类理智新论》 *(Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain)*,1765 年由拉斯柏第一次发行。参阅 G.E. 古劳尔

«G.W. 莱布尼茨»,1842 年布雷斯劳德文版;E. 普莱德尔«作为爱国志士、政治家和教育家的莱布尼茨» *(L. als Patriot, Staatsman und Bildungsträger)*, 1870 年莱比锡德文版;在埃尔希·格雨伯尔百科全书中 W. 文德尔班所撰«莱布尼茨»条目; L. 费尔巴哈«对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判» 382 *(Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.' schen Phil.)*, 1844 年安斯巴赫德文版;E. 诺里松«莱布尼茨哲学» *(La Philosophie de L.)*,1860 年巴黎法文版;L. 格罗特«莱布尼茨及其时代»*(L. und seine Zeit)*,1869 年汉诺威德文版;O. 加斯巴里«莱布尼茨哲学» *(L.'s Philosophie)*, 1870 年莱比锡德文版;J.T. 麦尔兹«莱布尼茨»,1884 年伦敦英文版;狄尔泰«莱布尼茨及其时代» *(Leibniz und Sein Zeitalter)*,全集第三卷,1927 年;还有特勒尔奇«莱布尼茨及虔诚主义的初创» *(Leibniz u. d. Anfänge des Pietismus)*, 全集第四卷,1927 年。

在德国最有影响的启蒙运动者之一是莱布尼茨的同时代的同胞克里斯琴·**托马休斯**(1655—1728 年), 其著作有: «论理学入门» *(Einleitung zur Vernunftlehre)*, 1691 年; «论理学论述» *[Ausführung der Vernunftlehre]*, 两书均于 1691 年出版;«伦理学入门» *(Einl. zur Sittenlehre)*, 1692 年; «伦理学论述» *[Ausführung d. Sittenlehre]*, 1696 年; «公认的自然法和国际法的基础» *(Fundamenta Juris Naturæ et Gentium ex Sensu Communi Deducta)*, 1705 年。参阅 A. 路登 «克里斯琴·托马休斯» *(Christian Thomasius)*, 1805 年柏林德文版。

十八世纪德国科学生活中心形成于克里斯琴·**沃尔夫**的学说和学派。1679 年沃尔夫出生于布雷斯劳, 在耶拿受教育, 在莱比锡大学当义务教师, 在哈雷大学任教直到 1723 年,由于他对保守的敌人感到愤慨而被驱逐出校;以后他在马尔堡当上大学教授。1740 年弗雷德里克大帝把他召回哈雷,并享以最高荣誉;他在那里十分活跃,直到 1754 年逝世。他在拉丁文和德文的教科书中全面地探讨了哲学各个领域。德文教科书他统称为«理性思维»*"Vernünftige Gedanke"*〔探讨心理学,形而上学, 物理学, 生理学,植物学,天文学,伦理学,政治学,等等〕;具体说有«论人类知性能力», 1712 年;«论上帝、宇宙、人类灵魂,以及一切事物»,1719 年;«论人们的为与不为»,1920 年;«论人类社会生活»,1721 年;«论自然的各种作用»,1923 年; «论自然万物的

意向》,1724年;《论人、动物、植物之分》,1725年。还有拉丁文著作:《理性哲学或逻辑学》,1718年;《形而上学或本体论》,1728年;《宇宙论》,1731年;《经验心理学》,1732年;《理性论》,1734年;《自然神学》,1736年;《普遍实践哲学》,1738年;《自然法》1740年;《国际法》,1749年;《道德哲学》,死后出版,1756年。——参阅:K. G. 鲁多维奇《沃尔夫哲学发展全面观》*(Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie)*,1736年莱比锡德文版;W. L. G. v. 埃伯尔斯坦因《自莱布尼茨后德国逻辑、形而上学史探索》*(Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an)*,1799年哈雷德文版;W. 阿斯伯尔格《沃尔夫与莱布尼茨的关系》*(W.'s Verhältnis zu Leibniz)*,1897年魏玛德文版;P. 皮鲁尔《沃尔夫语言风格研究》*(Studien zur sprachlichen Würdigung Chr. Wolffs)*,1903年德文版。另外还有,J. 包曼《沃尔夫概念规定——康德研究指南》*(Wolffsche Begriffsbestimmungen, ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants,*《哲学丛书》*)*;H. 比希勒尔《沃尔夫本体论》*(Ch. W.'s Ontologie)*,1910年德文版;G. 法比安《肉体灵魂问题史论述》*(Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems)*,1925年德文版;H. 吕特叶《沃尔夫哲学概念》*(W.'s Philosophiebegriff)*,1925年德文版。

在沃尔夫主义者中可以提一下的也许是 G. B. **比尔芬格尔**(1693—1750年),其著作有《关于神、人类灵魂、世界等等的哲学阐述》*(Dilucidationes philosophicæ de Des, Anima Humana, Mundo etc.)*,1725年;M. **克努争**(死于1751年),其著作有《论作用因》*(Systema Causarum Efficientum)*,1746年,参阅 B. 厄尔德曼《克努争及其时代》*(M. Kn. und seine Zeit)*,1876年莱比锡德文版;J. **哥特舍德**(1700—1766年),其著作有《全部哲理的第一基因》*(Erste Grunde der gesamten Weltweissheit)*,1734年;A. **鲍姆加顿**(1714—1762年),其著作有《形而上学》*(Metaphysica)*,1739年,和《美学》*(Æsthetica)*,1750—1758年。

几何方法代表人物有 M. G. **汉斯**(1683—1760年;《探索之道》,1727年);还有 G. **普劳克特**(1716—1790年;参阅 A. F. 伯克《关于普劳克特逻辑演算的论文集》,1766年,法兰克福和莱比锡德文版);他的对手有皮埃尔·**克劳萨斯**(1663—1748年;《逻辑学》,1712年和1724年;《美学》,1712

年);还有 A. **鲁迪格**(1671—1731 年;《论真与伪》, 1709 年;《综合哲学》, 1707 年);还有 Chr. A. **克鲁休斯**(1712—1775 ;年《必然的理性真理概述》, 1745 年;《通向人类认识的确实性和可靠性之路》, 1747 年)。参阅 H. **海姆泽特**《克鲁休斯的形而上学和批判》,柯尼斯堡, 1926 年德文版。采取折衷主义的中间立场的有 J. Fr. **巴德** (1667—1729 年;《折衷主义哲学原理》, 1705 年), 哲学史家 J. J. **布鲁克尔**和 D. **蒂德曼**,另外还有 Joh. **罗休士**(《真理的物质根源》,1775 年)和 A. E. **普拉特勒**(1744--1818 年;《哲学要义》, 1776 年和 1782 年)。关于普拉特勒与康德的关系, 参阅 M. 海恩策(莱比锡,1880 年); P. 罗尔(戈塔,1890 年); B. 伯尔格曼(哈雷,1891 年); W. 雷希勒 (莱比锡,1893 年); E. 伯尔格曼《普拉特勒和十八世纪美学》*(E. Pl. und die Kunstphilosophie des 18 Jahrhunderts)*, 附普拉特勒与奥古斯丁堡公爵论康德哲学的通信,1913 年。

更具有独立意义的是 J. H. **兰伯特**,1728 年生于米尔豪森,1777 年死于柏林;其著作有:《宇宙论通信》*(Kosmologische Briefe)*, 1761 年;《新工具论》*(Neues Organon)*, 1764 年;《建筑原理》*(Architeklonik)*, 1781 年。参阅 O. 贝恩希《兰伯特哲学及其与康德的关系》 *(L's Philosophie und seine Stellung zu Kant)*, 1902 年蒂宾根和莱比锡德文版;《真理标准论》*(Criterium Veritatis)*, 1915 年;《论波普确证的方法、形而上学、神学和道德》*(Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richiger zu beweisen von K. Bopp)*, 1918 年德文版。还有 Nic. **特顿斯** (1736—1805 年);其著作有《对人性及其发展的哲学探索》*(Philosophische Versuche über die Menschliche Natur und ihre Entwicklung)*, 1776—1777 年, 1913—1914 年再版。参阅 Fr. 哈尔姆斯《论特顿斯心理学》 *(Über de Psychologie des N. T.)*, 1887 年柏林德文版; G. 斯托林《特顿斯认识论》 *(Die Erkenntnislehre von T.)*, 1901 年莱比锡德文版; M. 欣兹《特顿斯道德哲学》 *(Die Moralphilosophie von T.)*, 1905 年莱比锡德文版; W. 于伯勒 383 《J. N. 特顿斯》, 1912 年。〔兰伯特和特顿斯两人的著作与康德有联系(见第六篇第一章)。〕康德前批判时期作品应归入同种类型, 主要的有:《自然通史与天体理论》*(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels)*, 1755 年;《对形而上学认识论基本原理的新解释》*(Principiorum Primorum*

Cognitionis Metaphysicæ Nova Dilucidatio), 1755年;《自然单子论》*(Monadologia Physica)*, 1756年;《三段论四格的虚伪烦琐》*(Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren)*, 1762年;《论证上帝存在的唯一可能论据》*(Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes)*, 1763年;《将负量概念引入哲学之尝试》*(Versuch. den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen)*, 1763年;《论自然神学、道德学原则的明晰性》*(Über die Deutlichkeit der Grundsätze der naturlichen Theologie und Moral)*, 1764年;《对美感和崇高感的观察》*(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen)*, 1764年;《以形而上学家的梦解释视灵者的梦》*(Träume eines Geistersehers, erlaülērt durch Träume der Metaphysik)*, 1766年;《论感觉界和理智界的形式和原则 *(De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principüs)*, 1770年。〔参阅 R. 齐默尔曼《康德的先驱兰伯特》*(Lambert der Vorgänger Kant's)*, 1879年。关于兰伯特和特顿斯,参阅 A. 里尔《哲学批判》*(Der Philosophiche Kriticismus)*, 1876年莱比锡德文版。关于康德前批判时期著作,参阅 E. 凯尔德的《康德的批判哲学》*(The Critical Philosophy of Immanuel Kant)*, 1889年,格拉斯哥、伦敦和纽约,英文版;费希尔的《康德》;科恩的《康德前批判时期著作中的体系概念》*(Die Systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften)*, 以及在第六编第一章文献资料中所引录的著作。〕

在德国**自然神论**获得许多沃尔夫主义者的支持,他们的支持热烈而有教益,虽然在原则上并不新颖。此种特点的典型表现在洛伦茨·**施米特**对《圣经》的翻译上。萨洛蒙·**塞姆勒**(1725—1791年)坚持了对圣经著作作历史性的批判的观点,参阅 L. 沙拉克《莱辛与塞姆勒》*(Lessing u Semler)*, 1905年。作出自然神论的最尖锐的批判的论断者是塞缪尔·**赖玛鲁斯**(1699—1768年),他的著作有:《论自然宗教最主要的真理》*(Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion)*, 1754年;《动物本能探索》*(Betrachtung über die Triebe der Tiere)*, 1760年;特别是《上帝的理智崇奉者的辩护书》*(Schutzschrift über die vernünftigen Verehrer Gottes)*, 1767年,根据此书,莱辛编辑了《沃尔芬比特尔残篇》,在

更晚近时期，D. F. 斯特劳斯编辑了摘录，1862年莱比锡版。J. C. **埃德尔曼**(1698—1767年)是一个斯宾诺莎主义的自由思想家。参阅 K. 蒙克伯尔《赖玛鲁斯与埃德尔曼》*(Reimarus und Edelmann)*，1867年汉堡德文版。

与神秘主义有密切关联的所谓**虔信派**思潮始于**斯潘尼**(1635—1705年)，由 A. H. **法兰克**(1663—1727年)以富有组织能力的精力继续向前推进，对这一时期的哲学仅有间接的影响。与此关系更远的是更处于孤立地位的神秘教派的信徒们，如戈特弗里德·**阿诺德**(1666—1714年；参阅 E. 塞伯尔，1923年)和康拉德·**迪普尔**(1673—1734年)。参阅 A. 里彻尔《虔信派史》*(Geschichte des Pietismus)*，三卷集，1880年。

在十八世纪德国人中足以代表**经验心理学**的有许多人的名字、内容丰富范围广泛的文集、教科书和种种专门研究。其中有卡西米尔·冯·克罗伊茨(1724—1770年)，J. G. 克鲁格(《实验心理学探索》，1756年)，J. J. 亨切(《对心理持续变化的研究》，1756年)，J. Fr. 韦斯(《论心灵特性与人体心脏的性状》，1761年；Fr. V. 伊尔文(《论人的经验和研究》，1777年起)等等。**莫里茨**(1785—1793年)主编的《经验心理学杂志》集中了对此深受人喜爱的科学的稿件。更进一步的文献存于 K. 福特拉格《心理学体系》*(System der Psychologie)*，卷一，第42页起。参阅 R. 索默尔《德国心理学和美学史精义》*(Grundzüge einer Geschichte der deutchen Psychologie und Ästhet.)*，1892年维尔茨堡德文版；M. 德苏瓦尔《近代德国心理学史》*(Geschichte der neueren deutschen Psychologie)*，卷一，1902年柏林第二版。

此外，经验心理学艺术论出现在鲍姆加顿的弟子 G. Fr. **迈尔**(1718—1777年)的著作中，参阅 E. 伯尔格曼《德国美学创始人迈尔》*(G.F. M. als Mitbegründer der deutschen Ästhetik)*，1910年；特别出现在 J. G. **苏尔泽**(1720—1779年)的著作中：《快感论》*(Theorie der angenehmen Empfindungen)*，1762年；《漫谈》*(Vermischte Schriften)*，1773年；《美的艺术通论》*(Allgemeine Theorie der Schönen Künste)*，1771—1774年，这是一本美学百科辞典；对此参阅 J. 利奥(1907年柏林)。参阅洛茨《德国美学史》*(Geschichte der Ästhetik in Deutschland)*，1868年慕尼黑德文版；H. V. 斯坦《近代美学的形成》*(Die Entstehung der neueren Ästhetik)*，

1886年斯图加特德文版；A. 贝姆勒尔的著作《康德判断力批判》(*Kants Kritik der Urteilskraft*)，第一卷；《十八世纪美学和逻辑学中的非理性主义问题》(*Das Irrationlitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*)，1923年哈雷德文版。

在通俗哲学家中可以提一下的有：**摩西·门德尔松**（1729—1786年），《论感觉的通信》(*Briefe über die Empfindungen*)，1755年；《论形而上学科学中的论据》(*Über die Evidenz in den Metaphysischen Wissenschaften*)，1764年；《斐多》(*Phædon*)，1767年；《黎明时分》(*Morgenstunden*)，1785年；《文集》(*Werke*)，由布拉希编辑，1881年莱比锡版。还有，出版家Fr. **尼古拉**（1733—1811年），他连续出版了《美学书库》(*die Bibliothek der schönen Wissenschaften*)，《关于德国近代文学通信》(*die Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend*)，《德国普通文库》(*die Allgemeine deutsche Bibliothek*)和《德国近代普通文库》(*die Neue allgemeine deutsche Bibliothek*)；还有J. A. **埃伯哈德**（1738—1809年），J. B. **贝斯多**（1723—1790年），托马斯·**阿伯特**（1738—1766年），J. J. **恩格尔**（1741—1810年，他是《世界哲学家》杂志的编辑）；还有J. G. H. **费德**（1740—1821年），C. **迈纳斯**（1747—1810年），C. **加夫**（1742—1798年）。

身居高位饶有风趣的是**弗里德里希大帝**，那位"皇宫哲学家"①。关于他，参阅E. 策勒《哲学家弗里德里希大帝》(*Fr. d. Gr. als Philosoph*)，1886年柏林德文版；W. 狄尔泰《弗里德里希大帝与启蒙运动》(*Fr. d. Gr. und die Aufklärung*)，《全集》第三卷，1927年版。

莱辛著作中在哲学史上应考虑到的主要有：《汉堡剧评》(*Hamburger Dramaturgie*)，《人类教育》(*Erziehung des Menschengeschlechts*)，《沃尔芬比特尔残篇》(*Wolfenbüttler Fragmente*)以及有关神学的争论文章。参阅，R. 齐默尔曼《莱布尼茨与莱辛》（《研究与批判》卷一，第126页起）；E. 泽恩吉布尔《耶可比与门德尔松关于莱辛的斯宾诺莎主义的争论》(*Der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus*)，1861年慕尼黑德文版；C. 赫伯勒《莱辛研究》(*Lessing-Studien*)，1862年伯尔尼德文版；E. 史密特《莱辛》（1909年第三版）；W. 狄尔泰《普鲁士年鉴》，1869年，重

① "Philosoph von Sanssouci". Sanssouci是德国波茨坦的宫殿名。——译者

载于《经验与创作》(*Erlebnis und Dichtung*) 1920年第七版；还有H. 肖尔茨《关于泛神论争端主要著作的历史批判初步》(*Historisch-Kritische Einleitung zu den Hauptschriften zum Pantheismusstreit*)，1916年康德学会再版。

这段时期赫尔德的著作有：《论语言起源》(*Über den Ursprung der Sprache*)，1772年；《又一人类历史哲学》(*Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*)，1774年；《论人类心灵的认知和感知》(*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*)，1778年；《关于人类历史哲学的思想》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)，1784年；《上帝——关于斯宾诺莎哲学的谈话》(*Gott, Gespräche über Spinozas System*)，1787年；《关于提倡人道主义的通信》(*Briefe zur Beförderung der Humanität*)，1793年。〔关于他后期的哲学创作活动，参阅下面第六编第二章。〕参阅R. 海姆《赫尔德的生平和著作》(*H. nach seinem Leben und seinen Werken*)，1877—1885年，柏林德文版；E. 库涅曼《赫尔德在其世界观中的品格》(*H.s Persönlichkeit in seiner Weltanschauung*)，1893年柏林德文版，《赫尔德》，1912年慕尼黑第二版；A. 图玛尔金《赫尔德与康德》(*H. und Kant*)，1896年伯尔尼德文版；C. 西格尔《哲学家赫尔德》(*H. als Philosoph*)，1907年斯图加特德文版；G. 雅各比《赫尔德和康德的美学》(*Herders und Kants Ästhetik*)，1908年莱比锡德文版。也可参阅J. 威特《我们的杰出诗人的哲学》(*Die Philosophie unserer Dichterheroen*)，1881年波恩德文版。

第一章　理论问题

“人类正当的研究对象是人。”波普的这句话具有整个启蒙时期哲学的典型特征：这不仅从实践意义上说，此种哲学认为整个科学研究的最终目的总是人类的“幸福”；而且更重要的从理论观点看，就此哲学的整体而言，一切知识基于对心理活动的实际过程的观察。洛克曾经定下一条原则[1]：在进行任何形而上学思考和争论之前，有一个带普遍性的问题必须决定，人类的认识能力究竟有多大，并且人类认识之有可能只能凭借于准确地揭露知识的来源和揭露知识所产生的发展过程。自此以后，**认识论**便成为哲学领域最使人感兴趣的课题，同时**经验心理学**被认为是对认识论有权威的、决定性的裁判所。人类观念合法的活动范围应该以观念所由产生的方式来判断。这样一来，经验心理学连同自身常有的一切不言而喻的假设立刻成为整个哲学世界观的基础，成为当代喜爱的科学，同时又成为科学与一般文学之间的媒介。正如在文学界，特别是在英国人和德国人中，最流行的是描绘心灵，自我表现；同样哲学就只应该描绘人和人的意识活动的图像。“观察人”的会社建立起来了，在内容广泛的种种“杂志”里搜集了形形色色的业余作者对于种种离奇经历的报导。法兰西共和国政府在它官方教

① 《人类理智论》绪论。〔参阅 M. 德罗比希《康德的先驱洛克》(*Locke, der Vorläufer Kant's*)，《精密哲学杂志》，1861 年。〕

育系统①中用响亮的称号“人类智力分析”代替了“哲学”。

因此，在启蒙运动哲学的诸多理论问题中，有关人的观念的起源、发展、认识能力的问题占据首位，而人的观念从一开始便被放置于通俗形而上学即**朴素实在论**的假定之下。在那边，“在外面”是事物、形体的世界，或是人认识的其它事物的世界，——在这里，却是心灵，认识事物的心灵。观念在心灵中再现事物世界，这些观念是怎样进入心灵的？这种与古希腊一样提出认识问题的方式完全控制了十八世纪的理论哲学，并在理论哲学中既达到最完善的格式又导致决定性的瓦解。就在这方面，**笛卡儿主义的心物实体二元论**在整个启蒙时期占据统治地位，而**洛克**提出的通俗的经验表达方式使这位创始人成为新运动的领袖。在笛卡儿杰出的弟子们中有条有理的形而上学思考已获得更巨大的、更充满个性的发展，这些思考到此时已转化为经验心理学的语言并经整理以便为普通人所理解。

385

然而，与此有关的，在整个近代哲学中所固有的、并特别为英国（霍布斯）所培养的**名称论**胜利地破土而出。意识内容、意识形式与“外部世界”质的分离（而意识的内容和形式必须只能针对“外部世界”）一步一步地发展得越来越远、越来越深，直到最后在**休谟**的实证主义中达到极端的结论。以后，与形而上学所经受的此种科学的瓦解相对应，又出现一种现象：摈弃一切纤巧细致的思辨，追求简朴，合乎人情，讲究实际；或者甚至更加坦率地公开声明坚持健康常识的真理。

但是无论什么样的形而上学兴趣，如果在启蒙运动文学中还

① 参阅极度有趣的《师范学校会议记要》，第一年度。

能保存其生机，那是由于它紧紧依靠着宗教意识，紧紧依靠那些希图从宗教教派的争斗中获得普遍的理性信念的意图和努力。**自然神论**从英国**自由思想**运动开始遍及全欧，在**自然神论**身上集中表现了启蒙运动时期对于宇宙和人生的积极观点。如果说这些信念在开始时是从上世纪的自然科学的形而上学的关联中发展而来，其结果对**目的论问题**发生了特别强烈的兴趣，那么可以说随着时间的推移，这些信念越来越从形而上学领域转入道德领域，从理论领域转入实践领域。

第三十三节　天赋观念

关于观念的来源问题，启蒙运动哲学在此领域里存在着**感觉主义**与**理性主义**之间明显的尖锐的矛盾。

1．在理论的领域里如同在实践的领域里一样，感觉主义曾经受到霍布斯(和他一起还有伽桑狄)的维护，因为他主张，就人是科学认识的对象而论，人就完全是一种有感觉的、与肉体的感觉和本能紧紧联在一起的东西。根据他的意见，所有观念的根源在于感386官的活动；组合的机械作用被用以解释从这些根源产生的其它所有心理结构。这些理论似乎置人的超感的崇高地位于可疑之地，这不仅从霍布斯正统的论敌的眼中看来是如此，而且这种同样因素也决定了新柏拉图主义者起而积极反对。卡德沃思在这方面最为突出；在他反对无神论的斗争中①，他把霍布斯当作他的主要敌手之一，他反对这样的理论：认为一切人的观念都起源于外部世界对

① 《理智体系》，特别在书末。V. 5，第28页起。

人的心灵的作用。他特别求助于数学概念，认为物质现象决不会完全与数学概念相对应，最多我们只能说，物质现象与数学概念相类似①。另方面，在处理上帝概念时，他主张 *consensus gentium*〔万民同意〕的论据，并在最广泛的范围内贯彻执行②以证明这种观念是天赋的。赫伯特·冯·彻布里以同样方式利用斯多葛和西塞罗关于 *communes notitiæ*〔共同意念〕的理论奠定自然宗教和道德的主要理论基础。

笛卡儿③和他的弟子们却以略有不同的涵义来理解天赋观念论。在这里，尽管在《沉思录》(3)的一段有决定意义的段落中这个问题的答案是：关于上帝概念的先天性被认为是造物主印刻在他的创造物身上的符号，但关于作为观念起源的心理学问题却很少被考虑；然而总的说来，这位伟大的形而上学家更强调这一点：先天性的标准基于**直接的明显性**〔或确实性〕。因此，最后他把拉丁文 *ideæ innatæ*〔天赋观念〕的名称（几乎完全取缔了最初所具有的心理学涵义）扩展到一切凭一般人的良知即能认识清楚的事物(*lumine naturali clare et distincte percipitur*)。"立即同意"也被赫伯特·冯·彻布里提出来作为天赋观念的典型特征④。

2．**洛克**对于坚持天赋观念的敌视态度虽有其认识论方面的目的，但实际上只为其**心理发生学**的观点所决定。首先他只问：灵魂是否在它诞生时就随身把完全的知识带进了这个世界？他发现

① 《理智体系》，V. 1，第108页起。

② 整个第四章论述这个问题。

③ 参阅E. 格里姆《笛卡儿先天观念论》(*Descartes' Lehre Von den angeborenen Ideen*)，1873年耶拿德文版。

④ 《真理论》，1656年，第76页。

这个问题应该得到的答案是否定的[①]。因此，在洛克的《人类理智论》第一卷中的命题“心灵里没有天赋原则”，其发展与其说是反对笛卡儿，毋宁说是反对英国的新柏拉图主义。[②] 首先这个命题借助于托儿所和人种学的经验，反对 *consensus gentium*〔万民同意〕，它发现无论理论原则或实践原则都不是普遍被人认识或被人承认的。根据这一证明（它明显地转而反对赫伯特），它认为甚至上帝的观念也不能排斥在外，因为上帝的观念不仅因人而异，而且有些人完全缺乏这种观念。洛克也不承认 H. 莫尔[③]所作的遁词——天赋观念不是现实地而是**内含地**包含于灵魂之中：根据洛克的意见，这只能意味着灵魂具有形成和认可天赋观念的能力——这种特征对一切观念都适合。最后，被认为是天赋观念的特征的“立即同意”恰恰不适用于最一般的抽象的真理，而在这里正是需要“立即同意”的。并且凡是出现立即同意的地方，这种立即同意所根据的是早已被理解的词及词组的涵义[④]。

387

这样，心灵又被剥去了自己原有的一切财富（参阅前面第十七节，4）：心灵诞生时像一张没有写过的纸——**没有任何文字记号的白纸**[⑤]。为了正面证明这点，洛克发誓要证明我们的一切观念[⑥]都

① 并且，笛卡儿完全同意他的意见，因为笛卡儿的意见也是一样：不应假定胎儿的心灵在母体中从事形而上学的研究。《文集》(C) VIII. 269；科学院版本，III. 423, 27。

② 参阅（也可参阅下面的）G. 盖尔《洛克对笛卡儿的依赖性》（*Die Abhängigkeit Lockes von Descartes*），1887 年，施特劳斯贝格，德文版。

③ H. 莫尔《解毒剂——反对数学家》，I. 3, 7；洛克，I. 2, 22. 参阅盖尔上书第 49 页。

④ 洛克，I. 2，第 23 页起。

⑤ 同上书 II. 1, 2。

⑥ “观念”（*Idee*）一词在后期的经院哲学已失去柏拉图学派关于此词的意义，而具有更一般的涵义，表示任何一种心理变态（*Vorstellung*）。

来源于经验。在这里他区分简单观念和复杂观念，他假定后者来自前者；但他宣称简单观念有两种不同来源：**感觉**和**反省**，**外部知觉**和**内部知觉**。所谓感觉他理解为对物质世界的观念，由肉体的感官作媒介而产生；另方面，所谓反省，是指心灵本身由此而引起的活动的认识。因此，从心理发生学的观点看，这两种知觉的相互关系是：感觉是反省的诱因和先决条件——至于物质或内容方面，观念的全部内容来自感觉，而另方面反省却包含对此内容所进行的种种活动的意识。

3．然而属于这类活动的还有那些通过意识因素的结合而产生复杂观念的活动，即一切思维过程。在这里，洛克让理智活动同其原始的感觉内容的关系处于通常的模糊不清中，这就引起后来很快对他的学说进行最多样式的修正。因为，一方面，那些活动表现为心灵的"能力"(*faculties*)；在反省中，心灵意识到这些能力是它自身的活动方式(例如，想像力本身①被当作反省的最原始的事实，为了理解这一事实各人求诸各人的经验)；另一方面，即使在这些互相关联的活动中，诸如记忆、区分、比较，综合等等，心灵被彻底地认为是被动的，并且是与感觉内容相联系着的。因此，根据心灵在组合自己的观念的过程中所被赋予的**自我活动的不同程度**，388从洛克学说中便可能发展起来许多不同的观点。

由于来自中世纪的认识论方面和形而上学方面的问题，对这方面引起人们特殊兴趣的是**抽象观念**如何从感觉材料中发展而来。像英国大多数哲学家一样，洛克是**唯名论**的坚持者，唯名论在一般概念中只看见内部的、理智的结构。然而在解释这些一般概

① 《人类理智论》，II.，9，第1页起。

念时，洛克更重视“符号”的协助，特别是语言的协助。符号或词语，当其被武断地联系在观念的某些特殊部分上时，就有可能特别强调这些部分并使这些部分脱离自己原来的复合体，并从而使其更深入的机能成为可能，凭借这些机能，如此孤立的、固定的意识内容被置于相互的逻辑关系中[①]。因此对于洛克来说前如伊壁鸠鲁学派，后如名称学派，逻辑是与符号的科学即**符号学**一致[②]。尽管一切观念内容都被认为以感觉作基础，但用此方法就完全在奥卡姆的意义上为概念的论证科学和有认识能力的心灵争取到了一切抽象活动的余地。这些规定从哲学观点看，没有一样是新的东西；洛克阐述这些规定也没有丝毫创造性或者思想的独特性：但这种阐述是朴素的，简单的，具有令人愉快的明彻性，容易使人理解；它鄙弃整个经院哲学形式和迂腐的专门术语，在所有较艰深的问题上面灵巧地滑过，从而使其创始人在哲学史上成为最广泛地被人阅读、最有影响的作家之一。

4. 虽然洛克强烈地强调内部经验与外部世界并行不悖，独立存在（由于在形而上学方面早与笛卡儿联系在一起，下面第三十四节，1．论述此事），但在起源和内容方面他认为反省依赖于感觉，他如此强烈地强调此依赖性，以至证明了这种依赖性成为他的学说

---

① 在洛克那里，在利用语言符号所确定的观念内容之间的逻辑关系，其发展出现在“自然之光”的名称之下。笛卡儿所谓的“自然之光”既是直观的知识也是论证的知识，他曾将此自然的认识活动与天启对立。洛克以名称论者的态度来对待直观的东西。（参阅第三十七节，1）他把“自然之光”的意义局限于逻辑运算，局限于按照思维能力的性质在逻辑运算中所获得的原则的意识。在论证的知识领域中，洛克对理性主义（正如他从剑桥学院所了解到的）作出了过度的让步，比如他甚至认为证明上帝存在的宇宙论证明是可能的。

② 《人类理智论》，IV. 21，4；参阅前面第十七节，4 和第二十七节，4。

的决定性因素。此种转化沿着不同的道路走向完全的感觉主义。

在洛克的英国继承人那里，在唯名论认识论和形而上学的发展过程中，此种转化导致极端的结论。**贝克莱**[①]不仅宣称抽象概念的**现实性**理论是形而上学中的极大错误，而且（与中世纪的极端唯名论一样）否定在心灵自身内部有抽象观念的存在。这些观念 389 虚幻的表面来自把词语用作一般术语；但实际上，即使和此词连在一起，我们每次想到的只是当初产生那个术语的感性观念或一组感性观念。感性观念永远是理智活动的唯一内容，每一个只图思考抽象事物的企图就在这感性观念上面破灭了。因为即使是被回忆的观念和可被分离的不完全的观念，除原始的感官印象外也不会有其它的内容，因为一个观念绝对只能摹拟另一观念。因此，抽象观念是学者的虚构。在实际的思维活动中，只有感性的特殊观念才存在，其中有一些由于语言符号的相似性可以代表或代替另外一些与自己类似的观念。这样一种代表性也适合于数学概念[②]。

大卫·**休谟**最大限度地采用了这种理论，并在此基础上用改头换面的术语的对立即**原始知觉与被摹拟的知觉**之间的区别来代替洛克外部知觉与内部知觉之间的区别。意识内容不是原始知觉便是原始知觉的摹本——不是“**印象**”便是“**观念**”。因此，一切观念都是印象的摹本。不存在这样的观念：它之产生不是摹拟一种印象，或者说，它包含的内容不是来源于与之对应的印象。因此似乎

① 《人类知识原理》第5页起。

② 这一切使人们想起名称论关于“假设”（*Supponieren*）的学说，见前面第二十七节，4。

可以说，哲学的任务是在某种印象中去寻找表面最抽象的概念的原型，并据此评定此抽象概念所具有的知识的价值。肯定地说，休谟所谓的印象绝不仅仅是外部经验的因素，也一定有内部经验的因素。因此，他仿效洛克的表达方式宣称为印象的就是来自感觉和反省的简单观念；一个伟大思想家的远大眼光阻止了他不致堕落成为一个眼光短浅的感觉主义者。

5．借助于**生理心理学**发生了另一种改革，但也导致类似的目标。洛克曾经只想到感觉依存于肉体的感官活动，但认为在反省的基本机能中对感觉的改造活动是心灵的工作；尽管他回避了有关非物质的实体的问题，但他从头到尾以较狭窄的意义来处理理智活动，认为理智活动是某种非物质的、独立于肉体的东西。由于洛克学说的摇摆不定，模棱两可，很容易使人认为上述情况可以用不同方式处理，思想家们可能会考虑身体的有机组织不仅是简单观念，而且是简单观念组合的母体或承担者；但是从**笛卡儿学说**和**斯宾诺莎学说**得出的片面结论更容易引起上述这些看法。

那就是，笛卡儿曾经把动物的全部心理活动都当作神经系统的机械过程，而把人的心理生活归之于精神实体，归之于 *res cogitans*〔思维的东西〕。人们越认为由于洛克钻研的结果已经认识了人的观念化的完全感性的确实性，就越更接近这样的问题：是否可以认为在动物方面被理解的神经活动的这一同样过程，在人身上还应追溯到一种精神的心理实体活动。——从另一方面看，斯宾诺莎的属性平行论也起着同类作用(参阅前面第三十一节，9)。按照后者的观点，肉体生活的每一过程**对应着**心理生活的每一过程，这种过程不能被视为另一种过程的原因，也不能说这一过程为本原，

另一过程为派生物(至少这个哲学家本人的思想是如此)。这个观点在开始时曾被其敌手认为是唯物主义，好像斯宾诺莎的意思是，基本过程是肉体的活动过程，而心理过程只是这基本过程的伴随现象。但是在此理论的追随者中，特别是医生们和自然科学家们，如像有影响的人物莱顿的**博伊哈佛**，有一种思想方式强烈地倾向于唯物主义，并很快取代了老师的理论。这事之发生是由于他们借助于实验心理学的经验，根据笛卡儿的"刺激"说实验心理学大量地进行了反射运动的研究。

有趣的是，这些思想组合首先以文学形式出现的是在**德国**。在德国早在1697年，有一位名叫**潘克拉修斯·沃尔夫**的医生在他的«医学法思想»一书中教导说，思想是人体的机械活动，特别是人脑的机械活动；在1713年又出现了一本无名氏的著作«关于灵魂本质的通信»①；此书在虔诚的反驳的掩盖下，将培根、笛卡儿和霍布斯的理论推向人文主义的唯物论。在动物的心理生活与人的心理生活之间的区别被认为只有程度之分；观念和意志活动无例外地被认为是受刺激的神经纤维的机能；而实践和教育被指定为达到和维持人的高级地位的工具。

在英国，事情进行得更谨慎些。人们首先以类似于洛克贯彻培根哲学纲领的方式研究心理活动的内部机械性，并按照纯粹的心理规律研究从初级状态上升到高级状态的发展：这是彼得·布朗在认识论领域里的工作，而另外一些人的工作是在意志活动的范围内。**大卫·哈特利**也以同样方式行事，他把"联想"(*Asso-*

---

① 兰格曾报导过此事，见«唯物主义史»(*Gesch. des Materiatismus*)，I.(德文第二版)，第319页起。

ziation)[①] 一词普遍运用于各因素之间所产生的组合和关系(在此以前早已运用了)。他以一个自然科学家的谨慎和准确分析过这些关系,他希望将这些关系只理解为心理过程,并坚决主张这些关系与物质过程完全不能比较,甚至不能与物质运动的最精致的形式相比。但是他又是一位医生,据他看来心灵生活与身体状态之间的关系非常清楚,他作出这两者之间的**经常对应关系**,作出心理机能与神经激动(当时被称为"颤动"〔*Vibrationen*〕[②])相互之间的对应关系,这是他的联想心理学的主要内容。他以此坚持两串平行现象之间的质的区别,而不解决与两者的基础实体有关的形而上学问题。但是关于**因果关系**他却不被人察觉地陷入了唯物主义;在其间他最后把神经的机械作用认作基本事实,而心理活动的机械作用只是此基本事实的伴随现象。与简单的神经激动相对应的是简单感觉或欲望,与复杂的神经激动相对应的是复杂的感觉或欲望。无疑,这种科学理论使他卷进与他的虔诚信仰相对立的严重矛盾中;他的«论人,人的结构、职责和期望»一书表明他是怎样认真地而实际上徒劳无益地在这两者之间徘徊挣扎。**普里斯特利**的情况也完全一样,他甚至对唯物主义作出更进一步的让步,取消了心理活动过程与肉体活动过程之间的异质性,希望完全用神经生理学来代替心理学。为此,他又完全抛弃了苏格兰人所捍卫的内部经验的观点,但同时又想把受到人们热烈拥护的目的论的自然神论的信念与他自己的思想体系结合起来。

391

① 后来特别在苏格兰文献中,尤其在托马斯·布朗那里,*Assoziation*〔联想〕一词往往用 *Suggestion*〔设想〕一词代替。

② 伊拉兹马斯·达尔文曾推荐"感觉中枢运动"一词来代替这个术语。

法国人**拉美特利**以极其鲜明的形式制订了人类学的唯物论。由于他从医疗上观察他自己、观察别人，他确信心灵完全依赖于肉体，他遵照博伊哈佛的建议研究动物和人的生命的机械作用；据他看来，笛卡儿对于动物的概念也完全适用于人的概念。两者之间的差别只是程度的差别，人的心理活动也不能允许有其它的解释，只能解释为大脑的机械功能。照此说来，如果除物质以外，还赋予"心灵"以一种心灵独有的实体性，那便是形而上学的侵犯。关于物质的概念有如肉体的概念，本身是死的，需要心灵或精神作其运动原则；这种论断是一种武断的、不真实的抽象：经验表明，物质本身运动着、生活着。拉美特利说，证明此事的正是笛卡儿的机械学，因此，此机械学不可避免的结论是唯物主义。根据这样的事实——在精神生活中找不到一种内容不是出于某种感官的刺激，这就很明显地看出，整个精神生活只不过是肉体的功能之一。拉美特利为了树建他的从洛克发展而来的感觉主义，他这样写道①：如果我们按照阿罗华斯教父所提倡的那样来考虑人，一个人从出生之日起便与他同类人隔绝，仅局限于少数感官的经验，那末，我们在他身上找到的观念内容也只不过是通过这些少数感官得到的东西而已。

6．洛克学说在法国所经受到的其他方面的改造在原则上虽　392
更不重要，但却广泛地在著作界流行。**伏尔泰**通过他的《英国通信》使洛克学说在他的同胞中广为流传，并给它打上彻底的感觉论的烙印。他甚至流露出他自己(虽然不免带有怀疑论者的慎重)并不反对指望上帝赋予肉体"自我"以思考的能力。这种与伽桑狄的

① 在《心灵的自然史》的结尾处。也可参阅前面第十八节，4，注释。

科学概念很接近(见前面第三十节,6)的怀疑主义的感觉论成为法国启蒙运动的基调①。**孔狄亚克**开始时本来只阐述洛克学说，捍卫洛克学说不受其它体系的攻击,后来在他的有影响的著作《感觉论》一书中供认他自己追随这种怀疑主义的感觉论。不管心灵是什么，心灵有意识的活动内容只能从感官知觉而来。孔狄亚克发展联想心理学学说,他杜撰一座雕像,给雕像只配备感觉能力，这座雕像承受不同感官一个一个的刺激，并借此逐渐地发展像人那样的理智活动。在这里的基本思想是：在同一意识中仅仅由于不同感觉的共存，便很自然地产生这些感觉之间的**关系和关联的感觉**。按照这原则，便刻画出形形色色的全部心理活动是如何从知觉中发展开来的;在理论方面,根据强度差异和感觉重复的差异接续产生这样的序列:注意,有认可能力的记忆,区分,比较,判断,推论,想像,期待未来;最后,借助于符号,特别是借助于语言,产生了抽象概念和对一般原则的领悟。但是,除感觉外,知觉也具有苦乐的感觉因素;基于此并通过观念的活动,发展起来了欲望,爱和憎,希望,恐惧②，并通过所有这些实际的意识变化产生了道德意志。就这样,在感性的土壤上长出了知识和美德。

这种体系结构获得巨大成就。在形而上学领域里（参阅第三

① 同一思想方式也表现在美学批判初期，表现为下述原则：一切艺术的本质在于"摹拟自然美"。这种概念的典型是E.巴特尔(1713—1780年）和他的著作《美术归结为同一本原》(*Les Beaux Arts réduits à un même Principe*, 1746年)。关于他的评述，参阅H.彼伯尔《施勒格耳的诗论》(*J. A. Schlegels Poetische Theorie*)，1911年帕拉斯特拉德文版。

② 在意识活动的实际系列的发展过程中，笛卡儿和莱布尼茨关于感情和激情的学说在孔狄亚克和他的弟子们那里表现出来,有一部分也在英国的观念联合心理学家那里表现出来。

十四节，7)受到压抑的体系动力以更旺盛的精力转而倾注于“**人类心灵的分析**”。由于孔狄亚克本人在阐述他的体系发展过程中早已利用了许多敏锐的观察，所以他后来的一整群追随者找到良机，通过一些细致的改变和变位、改进名词术语，以及内容丰富的论述，便完成了这个体系结构。革命政府只承认这个对智慧的经验发展的研究为哲学；后来德士杜特·德·**特雷西**命名为“**观念学**”(*Ideologie*)①。因此，发生了这样的事：在十八世纪之末在法国大多数哲学家被称为观念学家。 393

7. 感觉(*sentir*)的这些变化在心灵里出现，根据心灵的此种特性大多数观念学家都保留着孔狄亚克的实证主义的克制态度；另外一些人则从伏尔泰的怀疑的唯物主义发展到拉美特利的肯定的唯物主义，——开始以哈特利的方式强调观念组合完全依赖于神经活动，继而公开主张心理活动的物质性。这种发展情况极其清楚地出现于**狄德罗**。狄德罗立场出自莎夫茨伯利和洛克；但是感觉主义文献在这个百科全书的编选人身上才一步一步变得更加强大有力。他遵循② 物活论的假说(参阅后面第三十四节，9)，最后参加《自然体系》一书的编撰工作。这部著作用形而上学的体制把人类心理活动陈述为神经系统的看不见的轻微运动，并完全按照拉美特利那样处理那些运动的发生发展过程。在后来的观念学家中**卡班里斯**由于他的生理学观点的新颖在这方面表现突出。重视自然科学的发展只是为了探索人类精神状态(*le moral*)所必然

---

① 不可排除这样的可能性：在特雷西那里，这种命名或许有意与费希特的“知识学”(参阅后面第六篇第二章)匹配。

② 起决定性作用的过渡性著作是《达朗贝的梦》。

依归的神经系统的状态，不再仅仅在机械运动方面，而且在**化学变化**方面。观念化(即观念的形成)是人脑的分泌，正如其它的分泌物产生于其它的器官一样。

与此相反，另一条观念学路线却坚持洛克的原则，即一切观念内容虽然来源于感官，但在组合这些内容的功能中，心灵本性的特有性质表现出来了。这条思想路线的领袖是**邦尼特**。他也仿效孔狄亚克的方式，采取了拉美特利涉及阿罗毕斯时所引荐的思维方式；但是他是一个久经锻炼的自然科学家，他不会不知道感觉决不可能分解为运动因素，感觉与物理状态的关系是综合的而不是分析的。因此他在神经系统的机械作用中只看到**心灵自发反应的偶因**(*causa occasionalis*)，而据他看来，心灵的实体性似乎证明为**意识的统一性**。他将此理论与各种幻想的假说联系起来①。在他那里，宗教观念之能表现出来是基于假定了非物质的心灵实体，而感觉主义只承认心灵实体的活动仅与肉体有关。为此，邦尼特为了解释心灵的不朽和连续不断的活动借助于一种关于似醚的物体的假说，这种似醚的物体本质上与灵魂相通，并〔在每个特殊情况中〕根据它所居之处，呈现出一种较粗糙的外部的物质组织②。

394 感觉主义与关于心灵独立自主的实体性和反应能力的主张两相结合，传给了邦尼特的同胞**卢梭**；卢梭借此反对百科全书派的心理学理论。他发现心灵的此种特性即机能的统一性表现在**情感**

① 在《哲学的复兴》一书中。

② 邦尼特这种思想强烈地影响苏黎世人 J.C. 拉瓦特尔(1741—1801年)并影响他的相法实验：参阅 H. 迈尔《哲学家和相法家拉瓦特尔》(载于《拉瓦特尔纪念特刊》，苏黎世，1903年德文版；现又载于《在哲学的边缘上》文集，蒂宾根，1909年)和 Chr. 扬内特茨克《拉瓦特尔与宗教意识有关的狂飙突进运动》(1916年)。

(*sentiment*)中；他把心灵本质的此种原始的自然状态与观念的冷淡的、漠不关心的机械作用对立起来，此机械作用会贬低心灵的作用，使之无条件地依赖于外部世界。在他那里，**个人的情感**反抗这样的理论，根据这种理论在人的意识中只有一大群外来之物偶尔凑在一起，在一座漠不关心的舞台上游戏，集合起来而又分散了。他想表明的思想是：情况并不只是精神生活在我们内心发生；更真实的情况是，我们自己就是积极决定一切的人物。这种信念迫使卢梭反抗理智主义的启蒙运动。在孔狄亚克和百科全书学派的感觉主义中，理智主义的启蒙运动欲将人的内部生活当作只是受外部刺激而引起的感觉因素的机械作用的产物，而卢梭则用单子论的原则来反对心理学的原子论。

后来，**圣马丁**在他的论辩中也许不无卢梭的影响，他以同样方式高声反对盛极一时的孔狄亚克主义；他甚至从他的神秘的隐居处走出来在**师范学校**的会议① 上抗议感觉主义的浅薄。他说，观念学家们侈谈人性，但他们不去观察人性而只竭尽所能去“拼凑”人性。

8．感觉主义在各方面最公开的敌人是**苏格兰哲学家**。这种矛盾发展的共同基础是心理学至上论(*Psychologismus*)②。因为**里德**和他的弟子们在人的研究和人的心智能力的研究中探索哲学的任务。的确他们比他们的论敌更加用劲、更加片面，他们抱着有计划进行工作的观点，认为整个哲学必须是经验心理学，但是这种人类

① 《师范学校会议纪要》，III．第61页起。

② 此理论用心理学概念解释历史事实、逻辑思维和有关人类精神的各种观念。——译者

心灵活动和发展的观点直接与感觉主义者对立。对于心灵活动的原始内容，后者认为是简单的，而前者认为是复杂的；后者认为是个别观念，而前者认为是判断；后者认为是感官的，而前者认为是内在的；后者认为是特殊的，而前者认为是一般的。**里德**承认，贝克莱的唯心主义和休谟的怀疑主义，正如哈特利和普里斯特利的唯物主义一样，是来自洛克原则的正确结论；但是恰恰是这些结论的荒谬性驳斥了那个原则。

与此相反，里德现在可以把培根的归纳法应用于内在知觉的395事实上，以便通过分析这些事实获得**原始真理**，这些原始真理从开始起即随人类心灵的本性而存在并作为决定性的**原则**体现于心灵活动发展的过程中。因此，撇开全部生理学所给予的辅助作用不说，心理学的基础科学必将作为一种内在观察的自然科学而完成。在解决这个任务时，里德本人，特别是在他之后的杜格尔德·**斯图尔特**，在领悟内在变化过程时显露出眼光广阔，周到缜密，在分析内在变化的基本内容时又显示出敏锐深刻，细致精微：在他们广阔的研究范围里充满着对于心灵生活发展过程有价值的观察。然而这些研究没有取得思想上的丰硕成果，缺乏积极的概括性的强大论证力，因为他们处处混淆了对于在心理功能中可能被发现为普遍有效的内容的证明与从发展的观点看关于普遍有效的内容也是原始的和有决定性作用的假定。因为这种哲学除了心理事实的原则外没有另外的原则，它不加批判地认为一切可用此法证明为心理活动的实际内容的东西是**自明的真理**。这些原则的总体被命名为**常识**〔健全的人类理智〕，而且据认为，就是这种常识形成一切哲学知识的最高准则。

9. 在德国启蒙运动哲学中所有这些倾向搀杂着笛卡儿和莱布尼茨唯理主义的影响。在后者体系的方法上的双重倾向①通过克里斯琴·**沃尔夫**呈现出一种固定的体系形式。据他看来，一切对象均可用永恒真理和偶然真理两个观点来考虑；对于每一现实领域都有一种通过概念的知识和另一种通过事实的知识，一种出自理智的**先天**科学和另一种来自知觉的**后天**科学。这两种科学终必如此结合：比如，经验心理学必然表现出，实际存在着下面一些活动，这些活动在理性心理学中是从灵魂的形而上学概念推导而来，是从灵魂概念产生的"能力"推导而来。另一方面，仿效莱布尼茨的先例，人们坚持这两种认识方式在价值上的区别，认为理智知识是清晰明确的洞见，而经验知识（或如当时人们所说，历史知识）被认为或多或少是事物的晦暗的浑浊的观念。

从心理学上说，按照笛卡儿学派模型，两种知识被分为**天赋观念**（*ideæ innatæ*）和**外来观念**（*ideae adventiciae*）。然而沃尔夫本人按照他的形而上学思想路线很不重视〔心理的〕发生发展因素。可是在他的追随者和对手们那里情况刚刚相反，他们已经受到法国和英国的学说的影响。总的发展过程是这样：莱布尼茨和沃尔夫曾经让给经验主义的〔心理学的〕重要性现在通过洛克原则的深入便越来越扩大和发展了。心理学方法一步一步胜过形而上学一 396
本体论的方法；并在心理学内部对感觉主义的让步是这样地逐日增长，以致最后不仅热心的科学家如鲁迪格和罗休士而且特别还有大部分通俗哲学家完全支持这样的理论，即人类一切观念都来自感官知觉。这种变化过程从发生、发展直到完成呈现出五光十

① 参阅前面第三十节，7。

色、层叠交映，但只具有文学历史价值①，因为其中并无新的论点显露出来。

海因里希·**兰伯特**基本上也属于这种情况。在这些十八世纪的方法学家中他作为一位能干的数学家和自然科学家取得受人尊敬的地位。因为在他的《新工具论》的奇异的论述中每当他谈到知识的形式和内容时，实际上他总完全停留于沃尔夫的思想方法的窠臼中，而没有前进②到康德后来赋予此种矛盾的重大意义（参阅后面12）。不过，兰伯特的功绩却在：他力图从纯逻辑和认识论上去理解先天概念（与此相对照的是流行的心理学至上论）。他所理解的**先天**认识是一种不**建立**在经验基础上的知识（在这里他表现为一个数学家），在他心里想到的形而上学是由这样的先天因素即可推导出的整个概念体系的形而上学。从这里便产生“对形而上学改进”的任务，即把原初的真理从经验的总体存在中解脱出来。为此，兰伯特徒劳无效地追求着一种统一的原则③，而他的《建筑原理》最后满足于表面的〔不基于内部原则的〕搜罗聚集。

10．在所有这些有关人类观念起源的观点在文学广场上欢跃嬉戏的时候，关于天赋观念的调和言词已经为人谈论很久，但在汉诺威图书馆④的一份手稿里，这调和言词正等待着这份手稿出版后所要产生的强大效力。**莱布尼茨**在他的《人类理智新论》中曾详尽地注释洛克的观念学，并在其中具体体现了他自己的哲学的极

① 参阅文德尔班《近代哲学史》，I，第53—55节。

② 正如从前根据R.齐默尔曼《康德的先驱兰伯特》（维也纳，1879年）所认定的。

③ 此事最清楚不过地表现在他与康德的通信中（载于康德著作）：参阅前面所引证的本森的论文。

④ 莱布尼茨曾作汉诺威图书馆馆长。——译者

深刻的思想和单子论最精微的结论。

在洛克抨击天赋观念论的论点中有这样一种论点：他主张心灵不认识的东西不可能存在于心灵中。他又曾这样地表露他的这个原则[①]：心灵并不是总在思维。根据这个原则，笛卡儿把灵魂定义为 *res cogitans*〔思维的东西〕就成问题了：因为灵魂在任何时候都不能没有实体的基本特征。学派之间经常在这个意义上讨论这个问题。然而，莱布尼茨通过他的单子论走向了独特的中间立场。397 因为，按照他的意见，灵魂像每个单子是一种"表象"力，它每时每刻必然拥有种种知觉；但是，因为所有单子，即使是构成物质的单子，都是灵魂；这些知觉不可能全都是清晰而明确的。因此，对问题的解决又存在于**无意识的表象**的概念或**细微知觉**中（参阅前面第三十一节，11）。灵魂（如每一单子）总拥有观念或表象，但不是永远有意识的（或自觉的），不永远是清晰而明确的观念；灵魂的生活只基于无意识表象发展到有意识的表象，晦暗浑浊的表象发展到清晰明确的表象。

此时在这方面莱布尼茨把一种涵义极端深刻的概念引进了心理学和认识论。他区分灵魂只**拥有**观念的状态与灵魂**意识到**[②]观念的状态。前者他称作知觉，后者他称作**统觉**[③]。因此，他之所谓**统觉**是指无意识的、晦暗的、浑浊的表象升华为清晰而明确的意识的过程，从而被灵魂认识为自己所有，并为**自我意识**所占有。此种心灵生活的变化发展过程基于**无意识的表象转化为有意识的表象**

① 《人类理智论》，II. 1，第10页起。

② 这个德文术语仿照康德《人类学》第5节。

③ 《自然的原理和神恩的原理》，在这里与洛克反映论的关系显著地表现了出来；《人类理智新论》，II. 9，4。

或观念，基于知觉澄清为自我意识的清晰性和明确性。根据单子论，莱布尼茨关于经验真理或偶然真理（参阅第三十节，7）的方法论观点呈现出特有的色彩。单子没有窗户，这就不可能从形而上学的角度把知觉理解为事物对灵魂的作用的效果①；相反地，感官观念（或表象）必然被认为是灵魂的活动，灵魂依靠"先定谐和"在晦暗而浑浊的状态（如细微知觉）中变化发展，而在其中发生的转化只能被认为是使之清晰化、明确化的过程，被认为是澄清为自我意识的过程，被认为是**统觉**。

在莱布尼茨那里，**感性**和**理智**之间的区分与清晰性和明确性不同程度之间的区别等同，因此按照他的意见，感性和理智具有同样内容，〔不同点〕只在于后者被认为是清晰而明确的东西，而前者则被表象为晦暗而浑浊的东西。没有一样东西从灵魂之外进入灵魂之内；灵魂有意识地表象的东西早已无意识地包含于其中；另方面灵魂在自己有意识的观念中并不能创造出从一开始便不存在于灵魂内部的任何东西。因此，莱布尼茨必然断定：在某种意义上（即无意识地），一切观念都是天赋的，但在另一种意义上（即有意识地），在人类心灵里没有一种观念是天赋的。他把这种早已在单子论中预先规定的这种关系命名为**观念的潜在先天性**。

398　在《人类理智新论》中从一开始便把这种思想当作主导观点来处理，这种思想特别依据普遍真理或永恒真理而得以贯彻。这的确是一个迫切而又关键的问题：这一派（新柏拉图主义者和有些笛卡儿主义者）主张永恒真理作为预先制就的（*fertige*）真理，"实际上"是先天的；另一派（霍布斯和洛克理论一部分）则根据感觉因素

① 《人类理智新论》，IV. 4，5。

的合作来解释永恒真理。然而莱布尼茨阐述的是这种思想：这些原则作为**细微知觉**，即作为**有关思想的无意识的形式**，已包含于知觉中，在这些原则不自觉地被运用之后便被统觉（理解），即被升华为清晰的、明确的意识，并借助于经验而被认识了。灵魂后来将理智认识的清晰性和明确性当作普遍原则，永恒真理的活动形式早已蕴藏于感性表象中。因此当洛克把经院哲学的原则 *nil est in intellectu quod non fuanit in sensu*〔在感觉中不存在的东西在理智中也不存在〕当作自己的原则时，莱布尼茨却加上一条 *nisi intellectus ipse*〔除了理智自己〕。

11．当《人类理智新论》在1765年问世时，引起巨大轰动。莱辛便着手翻译它。灵魂的生活超越一切清晰而明确的有意识的东西并植根于朦朦胧胧的内心深处，这一论断是当时文学界价值最高的洞见，当时的文学界正从启蒙运动理智的枯竭中、无聊乏味的循规蹈矩中挣扎出来，天才地向前发展；这种洞见由于出自德国、出自被推崇为德国启蒙运动的父亲和英雄的思想家之手便更加有价值了。在这条思想路线上，莱布尼茨特别影响了**赫尔德**：我们不仅从他的美学观点①，更重要的是从他的获奖论文《论人类心灵的认知和感知》，认识到了这一点。

莱布尼茨—沃尔夫学派在方法论观点占优势的形势下把理性认识和经验认识之间的对立加深到极大限度并将理智和感性处理为不同的"能力"。柏林科学院想探究这两种不同能力之间的相互关系以及两者中每一种在人类认识中的作用：赫尔德扮演真正的莱布尼茨（按照后者本人在《人类理智新论》中所阐述的），反对流

① 主要参阅第四《批判的森林》。

行的种种学派思想，在他的论文中他强调人的心灵生活有生命的统一性，并证明感性和理智并不是知识两种不同的来源而只是单子在自身中领悟宇宙时的同一生活活动的不同阶段。作为内在力量的一切观念在灵魂内部是天赋的观念，灵魂凭借这些观念在它的发展过程中从它对直接接触的环境的意识一步一步地升高到对宇宙谐和的认识。关于感性和理智的这种更深一层的统一，赫尔德称之为**情感**：在这里面，也在他关于“*语言起源*”的探索中，他找到了包含诸感官为一整体的机能，根据这种机能“说”和“听”的心理机械作用便被提高为思维的表达。

399

12．还更有意义的是莱布尼茨著作的另一种影响。不是别的思想家而是**康德**，着手把«人类理智新论»的理论建设成为一种认识论体系（参阅第三十四节，12）。这位柯尼斯堡的哲学家受到这部著作的激励，引起了他在思想发展上最重要的转变之一，在他的«教授就职论文»[1]中完成了这种转变。他从沃尔夫学派形而上学中成长起来并长期从事于对经验理论的检验，但他对此并不满意[2]。相反，他进而在新的基础上建立形而上学并遵循〔兰伯特的〕思想从**知识的形式和内容的区别**来着手进行工作。此时，关于“永恒真理”，莱布尼茨证明：永恒真理作为不自觉的关系形式早已潜存于感官经验本身，通过理智的内省达到清晰而明确的意识。这种潜在的先天性原则是康德«就职论文»的核心：形而上学真理作

① 这篇论文所受到«人类理智新论»的影响已由 W. 文德尔班证明，«科学哲学季刊»，I. 1876年，从第334页起。

② 此事最好用«一个视灵者的梦»这篇论文来证明，这篇论文表面上看来远离了形而上学。参阅后面第六篇第一章。

为灵魂活动[①] 的规律存于灵魂之中，在经验中遇有机会便开始积极活动，之后成为理智认识的对象和内容。

康德现在用新的有成效的方法将此观点应用于感性认识。出于方法上的理由，他把感性认识和理智认识对立起来，对立程度甚至比沃尔夫主义者还尖锐得多；但是就因为如此，据他看来，问题在于：在感官世界里是否还存在像莱布尼茨和康德本人所指出的在理智世界里原始的形式关系[②]。他因此发现了"感性的纯形式"——**空间和时间**。时空不是一般意义上的先天的，而是获得的，但也不是从感性材料中抽象而来的，而是 *ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges sensa sua coordinate*〔来自心灵的活动，心灵根据永恒规律协调自身的感觉〕；像理智形式一样，时空之被认识是通过心灵全神贯注于经验中的活动；这是数学的任务，数学必然的普遍效用仅基于此。

赋予此种潜在先天性以另一种表达式的是**特顿斯**。他在康德的《就职论文》的影响下撰写他的"论人性和人性发展"的文章。他也宣称，"思想法令"(Aktus des Denkens) 是原初的第一"关系概念"：我们进行思维时运用它们从而体验到它们；借此它们证明自己是**思想的自然规律**。因此，构成一切哲学知识基础的普遍原则是"主观的必然性"，思维着的心灵本身的本质通过此等主观的必然性而觉醒起来。 400

① 《论感觉界和理智界的形式和原则》，第六节 *dantur per ipsam naturam intellectus*〔理智来源于自身的本性〕。参阅同书第八节，还有第三节的推论。

② 参阅《论感觉界和理智界的形式和原则》一书的第八节和整个第四段。

第三十四节 对外部世界的认识

所有这些理论背景成为它们的认识论的目的。然而在与笛卡儿形而上学紧密相连的朴素实在论的前提下，这种认识论的目的从一开始便仅占有一个较狭窄的地位。**“我思故我在”**这个原则使心灵本性的自我认识表现为原初的确实性，表现为自明的东西，无庸置疑的东西。但是如果意识世界与空间形体世界之间的性质差别被考虑得越大，那么在认识空间形体世界的可能性方面所表现出的困难就越大。这一事实在笛卡儿之后的形而上学发展中便立刻表现出来了(参阅第三十一节)，现在把这些同样的思想转化为经验主义心理学和感觉主义的语言的时候，这同一事实以极不相同的各种形式一再表现出来。

因此在近代哲学的认识论中从一开始便存在**内在经验的优越性**，而对于**外部世界的认识**便因而未可预断了。在这一点上，中世纪结束时出现的**名称主义**，其影响在近代思想的整个范围内表现出具有决定性的意义；外部世界与内部世界的异质性赋予心灵以一种自豪感，使心灵自觉与事物相比独具实质性的特性，但与此同时面对它如此陌生的这个世界，它却有某种不测与迟疑之感。因此，启蒙运动哲学对基本问题的此种立场表现出它自身是心灵本身内部深化的反映，是意识面对外部世界的独立自主的反映，古代哲学的发展即终结于此。这就是奥古斯丁精神超过近代哲学的根源。

1. 内在经验的优势在**洛克**那里也很强烈地表现了出来，虽然

在心理学观点上他把感觉同反省原则性地放在同等位置并在他的发生学中将反省说成是依赖于感觉。但是在赋予这种关系以认识论价值时，他又立即按照笛卡儿原则反其道而行之。但是那位法国形而上学家所阐述的有限实体的二元论却被洛克悄悄地用经验起源的二元论代替了：感觉被规定提供物质的外部世界的知识，反省被规定提供心灵本身活动的知识。在此，我们很自然地发现反省远比感觉更能胜任自己的任务。我们对于自己心灵状态的认识 401 是直观的也是最确切的，而且由于我们对于自身状态的认识，同时也就完全地、毫不怀疑地确定了自身的存在。洛克使用了与笛卡儿差不多同样的语言表达了自我认识的确实性的理论[①]。关于我们对于物质世界的认识，他的态度就要审慎得多了。对物质世界的认识只有通过感觉才可能；虽然这种认识理应取得认识这个名称，但它缺乏完全的确实性和确切性。首先，只有观念存在于心灵才是直观地确实的；一事物与观念相对应这个事实并不是直观地确实的；证明〔这个事实〕最多不过是说，那儿有一事物，但关于此事物却不能作出任何论断。

的确，这一点在洛克身上完全不协调。关于他的感觉观念论，他完全以笛卡儿制订的形式采用了感官性质的理智性的理论（参阅前面第三十一节，2），他通过区别第一性的性质和第二性的性质恰当地表明了感官性质并从而把能表现一物体同另一物体的关系的能力补充为第三性的性质，宣称真正存在于物体本身的性质为原始的性质，并在笛卡儿所指定属于原始性质的性质之外，把不可入性也计算在这一类性质中。实质上这一点远远超过了霍布斯的

① 《人类理智论》，IV，9，3。

学说，决定性地重陷德谟克利特和伊壁鸠鲁的思想方式中，这一点也在下一事实中表现出来：洛克采纳了"影像"论（参阅前面第十节，3），把刺激归因于从物体流出的微粒对神经的接触[①]。因此总的说来，笛卡儿主义关于数学的自然知识的基础在这里重新肯定了，甚至扩大到更宽广的范围。

但是洛克关于实体概念分析的论断却有着完全不同的涵义。同奥卡姆一样，他把理证认识从直观认识和通过感觉所获得的认识区别开来；理证认识不涉及到观念同外界的关系，而只涉及观念彼此之间的关系。从认识的价值说，理证认识低于直观认识，但却高于感官认识[②]。因此**理证思维**之被认为是纯**唯名的**，有如霍布斯对概念符号的运算。论证所具有的必然性只在观念世界里有效，此外它只涉及一般的或抽象的概念，而在**事物本性**（*natura rerun*）中并无适当的现实与之对应。观念一经出现，对于观念与观念之间的关系的判断就可能形成，完全不涉及事物本身；而理证认识要处理的正是这些判断。这样的"复杂"观念是**思想—事物**，在思想—事物通过定义被固定下来之后便可以同另外的思想—事物结合起来，各被决定于各自的内容，因而不可能获得与外在世界的任何关联。在这些结合方式中，**实体观念**（本质范畴）以其特殊方式引人注目。那就是一切其它的内容和关联都只有与某种实体联系起来才能被思考。这种关系便因此获得现实性（实在性），根据洛克的表达方式，实体观念具有基本的性质，——然而其所以如此，只能

402

① 《人类理智论》，II. 8，第7页起。也可参阅B. 吕坦劳尔《论唯心主义和批判主义的来历》（弗赖堡，1882年）；盖尔，出处同上，第66页起。

② 《人类理智论》，IV. 2；参阅前面第三十三节，3。

在这种涵义上：我们为了个别观念中既与的样式不得不假定一种现实的基质，而关于这实体本身我们却不能作出任何断言。实体是已知性质的承担者，它本身不为人所知，而我们又有必要假定这些已知性质的相属性〔即属于同一整体〕。

实际上，实体不可知这种观点并未阻止洛克在另一些段落①里完全以笛卡儿的方式着手于将所有实体划分为"能思考的和不能思考的"。另一方面，他将此观点应用于他的关于"我思故我在"(*cogito ergo sum*)的论述。他把这个原则从形而上学领域完全搬到实验心理学领域。在他看来，自我确实性是"内部感官"的确实性；直观在此只涉及我们的状态和活动，而不涉及我们的本质。在此，直观无庸置疑立即向我们证明：我们存在，但不能证明我们是什么。关于灵魂实体的问题（据此也关于灵魂同肉体的关系问题），同关于任何实体究竟是"什么"的问题一样，同样是不可能得到答案的。

尽管如此，洛克还是认为要获得**上帝存在的证明的确实性**是可能的。为了达到这个目的，他采取了略加修改的笛卡儿第一个论证形式（参阅前面第三十节，5），并补充以普通的宇宙论证明。一个无限的、永恒的、完善的存在必然会被认为是有限实体的终极原因，人直观地认识到他自己就是一个有限实体。

在洛克的认识论里交织着的思想动机如此复杂，充满矛盾。他冲淡了笛卡儿主义的色彩，他的阐述显得非常流畅、明澈，越过从它的历史条件的黑暗深处激起的漩涡。但是正如在尔后的发展中显示出他的心理学的含糊不定的性质一样，这种认识论的形而

① 《人类理智论》，II，23，29；IV，10，9。

上学呈现出转向极度多样化的变形。

2．正是其中第一种变形与洛克的犹豫不决相对比表现出大胆的片面性的活力。**贝克莱**把内在经验的优越性提高到绝对的统治地位，结束了洛克在认识物体这一问题上摇摆不定的立场。他借助于极端的唯名论和回归于霍布斯学说做到这一点。**他粉碎了物质实体的概念**。知觉把观念复合体当作一个物体呈现在我们面前，我们根据第一性质同第二性质的区分，应将此观念复合体的一部分划分出去，另一部分作为唯一实在的东西保留下来；正如霍布斯曾教导过的(参阅第三十一节，2)，这种区分事实上早已成为不正确的了。物体的"数学"性质，同感官性质一样，同样是存在于我们心中的观念；贝克莱在他的《视觉新论》中，利用类比论证，所要证明的正是这一点。此书力求证实来自以往经验的协作，从而证实来自在空间关系的视觉观点中所决定的判断的协作。他攻击笛卡儿的(也是德谟克利特的)区分的合理性。然而，据此，一切物体性质毫无例外都是我们心中的观念，而洛克曾把多余的不可知的"实体"作为物体性质的真正支撑者；其他人以同样方式把物质当作"显现出的"性质的基质。

然而贝克莱说：在所有这些情况中，都要求我们将抽象概念当作唯一现实的东西。但是抽象观念并不存在，——抽象观念甚至不存在于我们的心中，更不要说存在于事物的本性(*natura rerum*)中。因此洛克是对的，他说没有人能认识这个"实体"，甚至没有人能思考这个"实体"；它只是学者们的虚构。对于朴素的意识说来，对于"常识"说来(贝克莱坚持以常识对抗哲学家们的矫揉造作)，物体准准确确是被知觉的东西，不比这多也不比这少，只有哲学家

们才在被知觉的东西的后面去追求某种不同的、神秘的、抽象的东西，这种东西连他们也说不出究竟是什么东西。对于一个不受外界影响的头脑说来，物体就是一个人所视、所触、所尝、所嗅、所听到的东西。物体的 *esse*〔存在〕就是 *percipi*〔被感知〕。

因此，**物体**只不过是**观念的复合体**。如果我们从一株樱桃树抽出所有通过感官能知觉到的性质，那么还剩下什么呢？什么也没有。**唯心主义**在一物体中看见的只不过是一束观念，这种**唯心主义**就是一个普通人的观点，也应该是哲学家们的观点。物体所具有的现实性除了**被知觉**这种现实性外没有其它什么现实性。如果假定在物体中或在物体后面除这种现实性外还有"出现"于物体性质中的一种实体，那是虚假的。物体不过是这些性质的总和。

如果一切物体只是被知觉，那么在"真实"物体与只是想像的东西之间的区别究竟在何处？在回答这一浅显的问题时，贝克莱利用了**唯灵主义**的**形而上学**。构成外界存在的观念是精灵的活动。在笛卡儿的两种世界中只有一种具有实体性的存在；只有**思维的东西**(*res cogitantes*)是真正的实体，**广延的东西**(*res extensæ*)是思维的东西的观念。对有限精神说来，观念是既与的，一切观念的根源只有在无限精神即**上帝**身上才可找到。因此形体的现实性在于：形体的观念是上帝传给有限精神的，上帝经常这样作，其接续的秩序我们称之为**自然规律**。因此，假如在一定环境下上帝为了达到某种特殊目的而脱离习惯性的接续，贝克莱主教也并不感觉有什么形而上学的困难；人们将这种情况称作奇迹。神的精神本质(同样还有有限的精神的本质)基于**意志**自由，而观念只是意志自由用以开展的活动形式。另一方面，根据贝克莱，一物体

根据记忆或幻想的机械作用只呈现于个别心灵中，而不是上帝传给心灵的，这样的物体是不真实的。最后，因为真实的形体世界就这样由上帝的意志变成了一种观念体系，所以形体世界的组织及其变化时序所呈现出的合目的性也就产生不了更多的问题。 404

从洛克推论出的这个结论与马勒伯朗士从笛卡儿推论出的结论之间的类似是显而易见的。马勒伯朗士同贝克莱不谋而合，共同主张只有上帝是世界上的能动力量，没有任何个体能起作用(参阅第三十一节，8)。极有趣的是，我们发现法国人的极端唯实论与英国人的极端唯名论导致了这同一观点。〔两种〕观点所根据的理由不可能比这更不同的了，然而结论是同一的。这一点被贝克莱的同代人，他的同胞阿瑟·**科利尔**(1680—1732年)所证实，他写了一篇有趣的论文《万能钥匙》(*Clavis Universalis*)①。马勒伯朗士②作为一个笛卡儿主义者不曾反对过物质世界的现实性，但他主张我们可以理解人认识这个世界只有在这种假定下：上帝心中的物体观念是共同的原型，上帝按照此原型一方面创造实际的物体，另方面在有限的心灵中创造这些物体的观念。科利尔此时证明：在这种理论中物质世界的现实性所起的作用完全是多余的；因为在物体世界与人类观念之间并不呈现任何现实关系，所以如果我们

① 此书的附标题是《对真理的新探索——外部世界不存在或不可能存在的证明》(*A New Inquiry after Truth, being a Demonstration of the Non-Existence or Impossibility of an External World*)，伦敦，1713年英文版。此书连同贝克莱的论文由埃施巴赫用德文出版，名为《否定自身的形体和整个物质世界的实在性的主要论文集》(*Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen körperwelt leugnen*)，罗斯托克，1756年出版。

② 他的学说在英国成名，特别是通过约翰·诺里斯(《论理想或有智慧的宇宙》，1704年伦敦版)。

只要在上帝的心中安置一个理想的物质世界，而且把它当作人类认识的真实对象，人类观念的认识价值仍然完全一样。

从“我思故我在”出发以这种方式沿着几条路线发展的“唯心主义”还产生了另一种互相矛盾的副产品，在十八世纪文学中偶尔有人提到，但无固定的名称或形式。每一个别精神都有对他自己、对自己状态唯一的、确定的、直观的知识。对于其他精神除非通过观念他就一无所知；这些观念首先针对物体，并利用类推法被用以解释精神。但是，如果整个物质世界只不过是精神中的观念，那么每一个人最终能确定的只是自己的存在。其他一切的现实性，包括所有其他精神，都是成问题的，不可能证明的。这种理论当时叫作**利己主义**(*Egoismus*)，现在通常称为**唯我主义**(*Solipsismus*)。那是形而上学的游戏，纯系个人的爱好而已：因为唯我主义者一开始向别人证明自己的学说便反驳了自己。

因此，笛卡儿在《沉思录》中认为自我意识是在怀疑的茫茫大海中出现的一座拯救人的山崖，最后继《沉思录》之后得到结论(此结论后来康德[1]称之为哲学的耻辱)，即人们需要证明外界的现实性，而任何适当的证明一个也找不到。法国的唯物主义者们宣称贝克莱学说是神经错乱，然而它却是不可反驳的。

3．贝克莱对于洛克学说的改造进一步直接导致休谟的认识论。休谟把理智功能划分为印象和以印象为摹本的观念，苏格兰人认为此种划分源于名称主义对抽象概念的否定，这具有深刻的涵义；与此种划分一致的是直观的认识和理证的认识。每一种认识有其自身的确实性。直观认识只基于对真实印象的肯定。我有

① 《纯粹理性批判》第二版前言，《全集》卷三注释 23。

什么样的印象，我就可以以绝对的确实性说出来。在这一点上我不会错，只要我坚持不超出这个界限：我所具有的知觉具有这种或那种简单的或复杂的印象或观念，而不外加阐述此内容的任何概念。

首要的是，休谟将感觉内容的时空关系（对于原始印象的共存和接续的确定）也归属于这些具有直接的直观确实性的印象。知觉内容呈现于其间的空间秩序毫无疑问是随同该内容本身而同时给予的，同样我们具有关于不同内容是同时地还是接续地被知觉到的确定印象。因此在时空中的邻接是同印象一起被直观地给定的。对于这些事实人类心灵具有一种完全确实、绝不可置疑的知识。只是，在阐述休谟学说时，切不可忘记印象的这种绝对确实的现实性只作为心理状态而出现的。在此涵义和限制上，直观认识不仅包含内在经验事实，还包含外在经验事实。但是如果承认外在经验事实原来不过是内在经验事实的一种属，那么，认识只不过是一种意识形态而已。

然而，时空中的邻接（现代心理学称之为“*Berührung*〔接触〕”）只是知觉组合的一种最基本形式；除此之外，休谟还列举出其它两种法则，即相似（或对比）和因果性两种形式。就第一种关系形式来说，我们获得感觉的相似或不相似及其不同程度的清晰明确的印象，这种形式的基础是对我们自身（感觉）行为的类似的认识，因此属于内部感官的印象，过去洛克称之为反省。其结果，在这基础上建立起了具有完全确实性的理证的认识，它涉及到我们在自己观念内容之上进行的量的大小比较的形式，只不过是对观念内容所发生的规律性的分析。这种理证科学是数学；它发展关于数和

空间的等式和比例的定律；休谟倾向于赋予算术一种比几何还高的认识论价值①。

4. 然而**数学又是唯一的理证科学**；其所以如此恰恰是因为与数学发生关系者只有观念内容之间的可能关系，它所论断的绝不涉及这些观念与现实世界的关系。据此，在休谟那里，占完全统治地位的是霍布斯的唯名论原则(参阅前面第三十节，3)，不过休谟将此理论局限于纯数学，就更加前后一贯了。因为休谟宣称，关于外部世界的一切论断都是不可能证明的。我们所有的认识都局限于对印象的查证，局限于这些表象彼此之间的关系。406

因此，当观念之间的相似关系被解释为形而上学的同一性，据休谟看来这似乎就是思维超过了本身范围的权力的滥用；每次使用**实体**这个概念都是这种情况。实体这个概念从何而来？它并不是被人感知到的；它既未被发现为特殊感觉的内容，也未被发现为感觉之间的关系内容；实体是已知的观念内容的不可知的、不可描述的支持者。这个观念从何而来？在整个感觉范围内都找不到它的必不可少的原型。它的根源只能在反省中寻找。它是多次重复的观念结合在一起的摹本。由于某些印象重复地集合在一起，由于同样的观念形成过程的**习惯性**，凭依**观念结合**律，便产生了"印象共存"的这种概念的必然性，对于观念在形成过程中的结合的这种必然性的**感觉**就会被认为是这些感觉元素属于同一的实在性整体，即实体。

本质的思想形式就这样在心理学上得到了解释，与此同时在认识论上又被否定了。没有任何东西与之对应，只不过是对观念

① 《人性论》，I. 2. 1；I. 3, 1。

结合的感觉而已；因为除了通过直接的感官知觉外，我们对于存在绝不能知道任何东西，因此实体概念的现实性是不能证明的。很清楚，就有形事物而论，休谟完全吸取了贝克莱的理论。但是贝克莱在实体概念上只作了一半工作。他曾经发现：形体只是感觉的复合体；形体之存在等于形体之被感知；把形体的相属性实体化，视之为未知的实体，这毫无意义。但是他承认存在着心灵实体，精神，*res cogitantes*〔一些能思维的东西〕。他认为它们是所有这些心灵活动内在的支柱。休谟的论证同样应用于心灵活动。贝克莱对于樱桃树的论证对于"自我"也是适合的。内在知觉[1]只表现为活动，状态，性质。把这些东西剔除掉，笛卡儿的*res cogitans*〔能思维的东西〕便什么也不留下了；只有观念在想像中恒常结合的"习惯"是精神概念的基础，自我只是"一束知觉"而已[2]。

407　5．这同样的思考相应地也同样适用于因果性；在因果性形式下，往往认为在观念内容之间存在必然的关联。但这种关联既不在直观上有确实性，也不能证明有确实性。这种因果关系并没有被感知；相反，感官经验的对象只是时间关系，据此时间关系，一个〔感觉〕有规律地接续着另一个〔感觉〕。如果把这种接续解释为结果，如果把此种*post hoc*〔在此之后〕解释为*proter hoc*〔因此之故〕[3]，此"因此之故"在有因果关系的观念内容中找不到任何根

① 事实上洛克早已如此认为。参阅本节，1。

② 《人性论》，I．4。这些为宗教形而上学而产生的可疑结论也许促使了休谟在他把《人性论》改写编入《论文集》时砍掉了他研究中这种最深刻的东西。因此休谟学说在历史上的反应（康德）唯独只联系到因果性理论。

③ 在这方面，在休谟的同国人中有一先驱者约瑟夫·格兰维尔（1636—1680年），在他的《对科学的怀疑》（1665年）一书中他站在传统的怀疑派立场上反对机械的自然哲学。参阅费里斯·格林斯勒特《约瑟夫·格兰维尔》，1900年纽约版。

据。从“因”中不可能逻辑地推出其“果”；在“果”的概念内部不包含它的“因”的概念。要分析地理解因果关系是不可能的[①]。根据休谟的学说，此种思维形式(因果关系)只有利用观念联结才能解释。由于同样的观念接续不断重复，由于发现那些观念一个跟一个的惯性，便产生了内在的必然性，想像着、期待着第二个观念跟随第一个观念；而这种一个观念招引另一观念的必然性的感觉便被人解释为客观的实在的必然性，好像与第一观念对应的物体强迫与第二个观念对应的物体在事物本性中真正存在一样，或者好像将其存在规定于时间中，有如后来康德所表述的一样。这种印象〔因果观念的摹本〕是观念活动间的必然关系，从这里便以因果关系的观念产生了观念内容之间的必然关系的观念〔即甲引起乙；而实际的情况是，观念甲引起观念乙，即观念甲凭借结合律唤起观念乙〕。

休谟就以此方式瓦解了十七世纪形而上学运动围之而旋转的两大基本概念。实体和因果律是观念之间的关系，既不可通过经验也不可通过逻辑思维予以证实：实体和因果律基于从反省得来的印象〔虚构地〕代替了感觉印象。不过这样一来，通常的形而上学的基石完全垮台了，代之而起的是认识论。事物的形而上学让

① 这同一思想曾经是偶因论的形而上学的基础(参阅第三十一节，7)：由于因果关系在逻辑上不可理解，这种思想基本上乞灵于上帝意志的居间调停。康德也认识到这一点，在他的《将负量概念引入哲学之尝试》中基本上同意休谟这个观点（参阅结尾时的一般论述)。最后，托马斯·布朗(《因果关系探究》)对偶因论也并不表示反感(参阅前书第109页起)，他以极有趣的方式从心理学上推论同时又从认识论上否定对于时间中事实接续的“解释”或“理解”的需求(出处同上，第109页起)。知觉只粗略地呈现出因与果；因此对过程的“解释”基于将过程分解成特殊的、简单的、基本的因果关系。用此方法便产生了一种假象，似乎这些基本的因果关系还必须再度分解使人能够了解。

位给了**知识的形而上学**。

6. 休谟同时代人把他的研究成果突出地描述为**怀疑主**

408 **义**，——特别是涉及到他的有关宗教形而上学的结论(参阅第三十五节，6)；但是这种怀疑主义又与历史上这一名称所具有的那些理论有本质上的不同。在休谟那里，感性经验所规定的事实是直观的确实性，而数学关系是理证的确实性；然而对于所有通过概念〔"通过抽象推理"〕而不是通过〔关于事实和存在〕的观念的有关现实性的论断，休谟大声疾呼："把它扔进火里去吧！"事物是什么，我们不知道；事物如何活动，我们不知道。我们只能说：通过感觉我们感知到什么，时间和空间是什么样的秩序，以及在它们之间我们体验到什么样的类似关系。这种理论是绝对前后一贯的，是**诚实的经验主义**；它要求：如果知识唯一的来源是知觉，那么就不允许任何不同于知觉所实际包含的东西与此相混。这样，一切理论，一切对于原因的探索，一切有关"现象"之后的"真实存在"的理论都被摈斥了①。如果我们按照我们时代的术语将此立场描述为**实证主义**，那么我们可以说，是休谟找到了实证主义的认识论基础。

然而英国这位最深刻的思想家给予此种极端的认识论以具有特色的补充。作为实体和因果律的基础的观念联结虽然既没有直观的确实性也没有理证的确实性，但是这些观念联结却伴有**一种直觉的坚信力**，一种天然的**信念**(*belief*)，这种信念不受任何理论思

---

① 因此，贝克莱的理解只有从休谟的观点看，才是正确的：贝克莱的"唯心主义"是半个实证主义。他着重强调：在观点后面，不可能找到抽象的东西，本身存在的东西。如果这个原则扩展到心灵，我们就得到了休谟的理论：因为贝克莱将因果律归结为上帝意志所规定的现象秩序，但随着他的唯灵论形而上学的消亡，这种现象秩序便同时消亡了。

考的影响，在人的实践行为中胜利地表现出来，这种信念完全足以达到人生可以达到的目的，完全足以获得有关的必需的知识。日常生活经验即基于此。对此，休谟从来没有想到有所指责或怀疑：他只盼望，日常生活经验不可冒充自己不配充任的实验科学。他把哲学的深湛和严肃性同对实践生活需要的远见紧紧结合在一起。

7. 在英国的理智气氛比在法国更不利于接受这种实证主义。在法国从笛卡儿哲学中一再出现的怀疑派主要潮流中早已潜伏着对"事物形而上学"的否定。而特别是培尔促成了此种气氛的扩散，而且培尔的批判在原则上主要旨在反对宗教真理的理性基础，与此同时应用到一切超感的知识，因而应用到一切形而上学。除此之外，同样通过培尔，同时也通过英国人的影响，在法国文学界出现一种善于应付时代潮流的更自由的趋向，这会解除学派体系的枷锁，急需直接的生活现实去代替抽象的概念。因此，培根的理论，因其将科学局限于物理经验和人类学经验，在法国比在他的故乡更起作用。在这里我们每走一步便要碰上这种"体系观"，没有人再会希望知道这个"原始原因"的任何东西了。培根的这种哲学 409 纲领及其所有百科全书式的和纲领性的延伸被达朗贝奠定为《百科全书》的哲学基础①。

在德国基于不同的欣赏力，沃尔夫学说遭到像克劳萨斯和莫泊求等人的"体系观"的反对。事实上，〔沃尔夫的〕教科书的哲学的迂腐气暴露出不少给人可乘之机。与此对比，德国通俗哲学就以不具体系而自豪。由于通过门德尔松的详细阐述，通俗哲学挨

① 见《引言》。

除了对于不可能经验的东西的苦思冥想，因而更便于人们从事对人有用的东西。最后，我们在康德«一个视灵者的梦»中发现与此气氛十分谐和的最好范例，他用尖刻的嘲讽鞭策了思想世界各式各样虚伪的“建筑师”们，他以出自感情最敏感最深处的痛苦的幽默，滔滔不绝地对形而上学的图谋冷讥热讽。在德国诗人中威兰是持这种观点的机智的反形而上学家。

8. 最后，在孔狄亚克后期的学说中，这种实证主义起了一种异常奇特的转变。在孔狄亚克身上集中了法国启蒙运动和德国启蒙运动各条思想路线；他用实证主义综合了感觉主义和理性主义，此种综合堪称近代唯名论最完善的表述。他的«逻辑学»和他的遗著«演算语言»发挥了这种理论。这种理论基本上奠基于“符号”(*signes*)论①。人类观念全部都是感觉或感觉的变形，对于它们说来，不需要灵魂的什么特殊力量②。一切知识基于对观念关系的意识，而其中最基本的是“相等”关系。思维的任务只不过是揭示出观念之间的相等关系③。完成这个任务借助于把观念复合体分解为组成元素然后又重新组合起来，即**现象分解**和**观念合成**。然而为此而必需的组成元素的分离又只有借助于符号或语言。每一种语言都是分析现象的方法，而每一种这样的方法就是一种“语言”。不同种类的符号提供不同的人类语言的“方言”：就此孔狄亚克区分为五类——手指(手势)，有声语言，数字，字母，微积分符

① 在«演算语言»一书问世后，巴黎学院和柏林研究院提出符号论为悬赏征答题目。在两地均出现过大量的、然而多数均无什么价值的改撰作品。

② 孔狄亚克坚持此点以反对洛克(顺便提一下，在他的«感觉论»一书中早已提出)，他的学派坚持此点以反对苏格兰学派。

③ 在这些规定中既有来自霍布斯的建议也有来自休谟的建议。

号等。逻辑学作为所有这些"语言"的普遍语法学也决定着数学，410
甚至较之更高，并且它又像特殊事例一样基本。

因此整个科学只包含变形。必须做的事是弄清一个人所追求的未知的东西实际上是已知的某种东西，即去发现未知数 x 等于一个观念组合的方程式：正是为了这个目的，知觉结构一定要事先分解。很明显这不过是伽里略分析综合法的新的概括表述方式，不过在此纯粹建筑在感性主义的基础上，否定了霍布斯十分强烈强调过的结构元素，并认定思维只处理既与的数量。这样作，它就否认了关于这些数据与形而上学实在性有关的一切思想，并在科学知识中只看出按照 *Le même est le même*〔相同即相同〕的原则在观念内容之间建立起来的结构。人类观念世界内部完全分离，真理只基于在思想内部用"符号"表述的方程式。

9．这种**观念学**虽然宣称在形而上学方面不偏不倚，然而它的感觉主义基础包含着一种唯物主义形而上学。即使关于与感觉相对应的实在性什么都没有提到，然而在其背后却存在一种通俗观念，即感觉由形体产生。为了要将这种在心理学理论中发展起来的人类学唯物主义（参阅前面第三十三节，5）转化为形而上学的、独断的唯物主义，就必须忽略这些实证主义的感觉主义结论。因此拉美特利轻率地肆无忌惮地说出了其他许多人自己都不敢公开承认、更谈不上公开宣传和捍卫的东西。

但是在摆脱了这种思想意识的自然科学中，其它种种不同的思想路线都倾向于唯物主义。**拉美特利**非常正确地看出：对自然作机械的解释的原则最终只能容许自身运动的物质存在。**拉普拉斯**提出著名的答案，即他不需要"假设神性"，在这以前很久法国自

然哲学就已经达到这个观点。有万有引力的世界本身运动着，这也是牛顿的观点，但是他相信地球运动的〔第一〕推动力必须在上帝的行动中寻找。**康德**走得更远，在他的《自然通史与天体理论》中，他宣称："给我物质吧，我给你们创造出一个世界来！"他自告奋勇力图以行星系类比解释恒星的整个宇宙①，并将个别天体起源于燃烧液体的原始状态唯一地归因于物质两种基本力量（即吸引和排斥）的敌对作用。但是康德确信，如将足以解释太阳系的理论应用于草茎和毛虫便无作用了；在他看来，**有机体**在力学世界中似乎是一件不可思议的事。

411

法国自然哲学也力图克服这个矛盾，力图排除有关有机体问题。它教导说，在无数原子复合体中还有那些具有保持自己、繁殖自己的能力者。**布丰**竭尽全力宣称和贯彻这种多次被人表述过的思想，他给这种原子复合体取名为**有机分子**；通过对此概念的假定，一切有机生命原则上都被视作这类分子的活动，在与外界接触中按照力学定律而发展②。这件事斯宾诺莎已经这样作过了，布丰经常提醒我们关于斯宾诺莎的自然论；布丰还把上帝和"自然"当作同义词。因此，这种**自然主义**在力学中找到了一切形体事物的共同原则。但是如果观念学教导说，观念及其变形应被视作有

① 对于这种天才的天体一物理学假说的意见，兰伯特他的在《宇宙论通信》一书中也差不多达到了，后来拉普拉斯以同样方式发挥过这种意见，此或来自布丰的意见。参阅 O. 利布曼《对现实性的分析》，德文第三版，第381页；格兰德《地理学家康德》（柏林，1905年）；E. 艾地克斯《康德自然地理研究》（1911年），同一作者《康德的地球历史和地球结构的观点》（1911年）。

② 布丰这个原则后来被拉马克进一步发展了（*Philosophie Zoologique*〔《动物哲学》〕，1909年巴黎法文版）；拉马克力图利用外界的机械影响、利用适应环境来解释有机体从低级形式转变为高级形式。

机体的功能，如果这件事即思维的东西与广延的东西和运动的东西是同一样东西不再认为不可能而且似乎愈来愈显得有极大的可能性，如果在英国的哈特和普里斯特利用在法国的拉美特利证明过意识变化是神经系统的功能，那么几乎可以这样说，观念及其一切变形只是物质机械运动的特例，只是物质运动的特种形式。如果伏尔泰曾经表示过这样的意见：运动和感觉也许是同一未知实体的属性，那么只要提出心灵的东西依赖于物质的东西系对两者之间的性质相同所作出的新的解释，这种**物活论**就立即变成坚决的**唯物主义**了，那么从此变到彼也往往不过是巧妙措词的细微差别而已。这种过渡表现在**罗班涅**的著作中。他实现了向自然哲学的形而上学飞跃。他在莱布尼茨单子论的发展体系中找到支持，他把事物分级视作存在形式的无限多样性，物质性和心理功能两种因素混合于所有可能的关系中，因此一件特殊事物的性质如在一个方面表现得越多，它的活动就在另一方面表现得越少。根据罗班涅，这个道理也适用于个别生物的生命活动；他们在精神上使用了的力量会在体力方面消失，反之亦然。但是，从整体来考虑，精神生活表现为某种特殊形式，事物的物质的基本活动可能采取了这种特殊形式，以便以后又重新转化为原始形式①。因此，如果说，莱布尼茨勾画出来的发展体系包含有这样的涵义，即表现为形体物质的单子被理解为一种最低级的、无意识的灵魂，那么罗班涅则刚好相反，他认为观念和意识活动是神经活动的机械变形，此种变形以后又可能还原为神经活动。在精神方面发生的任何东西，

412

① 用现代自然哲学的语言来表示，罗班涅学说为：精神活动是“能量”的改变形式之一。

无一不是早就存在于物质形式中，因此肉体在精神冲动中所经历的只是它自身运动的反作用。

在《自然的体系》中，唯物主义最后明显地表现为纯粹的独断形而上学。它自我介绍要以伊壁鸠鲁的动机希望把人类从对超感事物的恐惧中解放出来。应该证明的是，超感事物只是感性事物的看不见的活动形式。没有一人能想出一件超感的东西而此超感的东西又不是物质的东西的某种褪色的遗像（*Nachbild*）。凡是谈论观念和意志、灵魂和上帝的人总一再用抽象形式来思考神经活动、肉体和宇宙。此外，这部"唯物主义的经典"有教育意义然而拖泥带水，有系统然而索然寡味，却未提出新的理论或论点。尽管如此，一目了然的是，在整个观点中有份量，在勾画世界观的线条中风格不凡，文笔锋利诚挚。这不再是思想的玩牌游戏，而是对整个精神世界的信念的沉重打击。

10. 尽管遭到精神发生学的反对，"天赋观念"支持者所认定的认识问题与感觉主义的观点并不完全不一样。两者的二元论假定使后者很难理解形体在精神中所引起的观念与形体本身的一致性。然而差不多更困难的似乎是理解精神如何利用基于自身本性的思想形式的发展去认识独立于精神的世界。可是恰恰是这一假定如此深深地扎根于人类思想中，以至不但对于简单的意识，即使对于哲学思考，这种假定也被认为是不言而喻的。对近代哲学发生持续影响的名称论，其使命是动摇这种独断信念的基础，并推动人们思考关于思维的必然性与现实性之间的一致性问题。甚至笛卡儿也曾认为有必要利用 *veracitas dei*〔神的真实性〕去支持 *lumen naturale*〔自然之光〕的认识能力，从而指出了形而上学地解决

这问题可能采取的唯一方法。

无疑，在缺乏这样一种哲学动力的地方——这种哲学动力将其 θανμάξειν〔惊异〕集中在表面上自明的东西上面——上述困难就很小。沃尔夫的情况就是如此，尽管他尽全力于逻辑的明澈性，思想连贯，谨小慎微；苏格兰人也是如此，尽管他们的心理分析过于纤细。沃尔夫用几何学方法从最普遍的逻辑的形式规律出发，从矛盾律和充足理由律（甚至把第二个原则化为第一个原则）出发进而推论出一种广泛的本体论和其分部论及上帝、宇宙、灵魂的形而上学。他完全局限于这种逻辑公式主义的框框内不敢越雷池一步，因此他似乎从未想到过这样的问题：他的整个事业即从逻辑命题中编织出"一种一切可能的学说，只要它是可能的"，其本身就其本质而言是否合理？他利用经验科学证实每一理性科学——这种〔经验与理性〕之间的协调之所以可能的确只是因为他在先验地构筑他的形而上学原则时不被人觉察地逐步地借助于经验；当此时，上述问题对他来说更加被掩盖起来了。然而，这种受到这样多信徒们赞颂的体系有其伟大的教育价值：作为最高级的科学准则，树建和锤炼出思想严谨、概念清澈和证明缜密；而另一些精神力量又提供了足够的平衡力以抵消不可避免地潜入其中的迂腐气习。

413

苏格兰哲学满足于找出健全理智（常识）原则。每个感觉就是一个客体出现的符号——里德也是用名称论的观点这样思考的，思维就保证了主体的现实性；凡是成为现实的东西都有其原因，等等。这些原则是绝对地确实的；要想否定或甚至怀疑这些原则都是荒谬的。这尤其适用于下述原则：理智清晰地和明确地认识的东

西就必然是真实的。在此形成了(仿照康德)被称为**独断主义**的哲学观点的普遍原则，无条件地相信思维与存在之间的一致性。上述特殊原则的范例表现出这种**常识**如何折衷地、无原则地力图把不同的哲学体系网罗到自己的基本真理中来。在这方面，德国通俗哲学家的"健全理智"(健全的常识)与此完全一致。门德尔松同里德一样，认为在哲学中所有极端的对立都是错误的，真理恰在两者之中：每一极端的观点都有其真理的萌芽，此萌芽走向片面和不正常的发展都是人为的，被迫的。健全的思想(尼古拉特别强调这种属性)对一切不同的动机都公平对待，而且将平常人的意见当作它自己的哲学。

11. 在**莱布尼茨**的心灵里，这个问题通过先定谐和的假定来解决。单子认识世界，因为它就是世界。单子所显现的内容从一开始就是宇宙，单子的活动规律就是宇宙规律。由于单子"无窗"，它完全没有本来意义的经验：然而认识世界的可能性就在单子的本质中这样预先安排着：它的状态必须被认为完全是对世界的认识。据此，在理智与感性之间没有区别，不论就它们所涉及的对象而言，或就意识与该对象的关系而言，唯一的区别是：感性认识不明确的现象形式，而理智认识事物的真正本质。因此，从科学的观点看，感官知识有些被视作不完全的最初阶段，有些被视作理智洞见的摹本："有事实根据的"科学或被视作哲学科学的准备或被人视作哲学科学的更低级的附属物。

414

从这种关系产生了一种独特的结果。感性的表象形式也有它本身独特的某种完善性，这种完善性在认识对象的现象形式时并不意识到什么理由或根据，在这一点上有别于理性认识的清晰性

和明确性，莱布尼茨①规定**美感**即存在于感性认识特有的这种完善性中。沃尔夫有一个弟子**亚历山大·鲍姆加顿**，在他那里艺术结构体系化的冲动发展到一种特殊的高度；逻辑学是作为理性认识完善性的科学；他希望设置**美学**作为相对应的感性认识的完善性的科学，**美学**与逻辑学并列；这门学科成为**美的科学**②。从此，美学③，并非出自对其对象的兴趣而是对其对象的坚决的蔑视，作为哲学知识的一支而成长起来了。逻辑把美学当作"异父同母姊妹"，很不理解她的特性，待之冷若冰霜，迂腐挑剔。此外，此种理性主义追随莱布尼茨，把现实世界当作一切可能世界中最好的因而也是最美的世界，它不可能为艺术理论树立其它的原则，只能树立模仿自然的感觉主义的原则，并将此原则发展成为本质上索然寡味的诗学。尽管如此，鲍姆加顿的巨大功绩仍然是，在近代哲学中第一次从哲学一般概念出发将美的问题重新系统化，并借此建立了一门学科，此学科注定在哲学特别是德国哲学未来的发展中起着重要作用，此学科进一步的发展无疑必将受到一般文学与道德哲学问题之间的关系的影响(见后面第36节，8)。

12．莱布尼茨—沃尔夫关于感性与理智的关系的观点，特别是为得到理智知识而引荐的**几何方法**，在十八世纪德国哲学界遭到不少敌手的反对，他们的反对不仅来自英、法的感觉主义和经验

---

① 特别要参考《自然的原理和神恩的原理》，17。

② 参阅赫尔曼·洛茨《德国美学史》，1868年慕尼黑德文版；原稿真迹版，1913年。

③ "美学"(Asthetik)这个术语后来被康德采用了，开始时他还受到一些抵制，他采用此名以作为美和艺术的哲学理论的命名；后来从他传到席勒，通过席勒的著作此术语便流行了。

主义的煽动，而且也来自关于**数学与哲学之间**在方法论上和认识论上**的关系**的独立研究。

在后一条路线上，**鲁迪格**和受他启发的**克鲁休斯**极成功地战415 胜了沃尔夫学说。沃尔夫把哲学定义为可能的东西的科学。鲁迪格反对这种定义，他断言哲学的任务是认识**现实的**东西。因此数学，还有仿效数学方法的哲学，处理的只是可能的东西，只求概念之间没有矛盾；而真正的哲学需要的是概念与现实之间的真实关系，这种关系只有凭借知觉才能获得。**克鲁休斯**将此观点当作自己的观点；虽然他思考问题比他的前辈更少用感觉主义的方法，但是他从那观点出发在批判几何方法只利用逻辑形式去认识现实的企图时所用的完全是与他的前辈同样的方法。他否定上帝存在的本体论证明，因为只根据概念不可能推论出存在；存在（正如康德所表述的）不可能从观念中挖出来。在这同一条路线上还存在着因果之间的现实关系与前提结论之间的逻辑关系的严格区分，克鲁休斯在处理理由律时坚决要求这种区分。他利用了现实根据与理想根据之间的区分来反对莱布尼茨—沃尔夫的决定论，特别以此树立司各脱主义关于创造主不受限制的自由意志的观点（第二十六节）来反对托马斯关于理性主义者所坚持的神的意志与神的理智之间的关系的观点。所有这些论断远离了自然宗教，这种远离使更严肃的新教正统派对克鲁休斯学说产生好感。

最有决定性意义、最有成效的是**康德**所从事的关于哲学与数学之间在方法上的基本区别的研究。他的著作很早就提到克鲁休斯。在他的获奖论文《论自然神学和道德学原则的明晰性》中，他提供了十分重要的阐述。这两门科学在各方面都处于互相对立的

情况中。哲学是一门**概念**的分析科学，而数学是一门**数量**的综合科学：前者**接受**概念，后者**构建**数量；前者**探索**定义，后者**以定义为出发点**；前者需要经验，后者不需要；前者依赖于**知性**[①] 的活动，后者依赖于**感性**的活动。因此，哲学为了认识现实必须**探究性**地前进，绝不可希图模仿数学的结构方法。

康德从根本上认识了数学的认识基础的感性性质，以此打碎了几何方法体系。因为按照他的意见感性和知性在知识上不可再区分为更低的和更高的清晰性和明确性。数学证明：感性认识可以非常清晰、非常明确；而不少形而上学体系证明：理性认识可能非常晦涩、非常混乱。因此从前那种旧的区分应该改换了；康德试图用这样的区分来代替，即把感性定义为**接受性**能力而把知性定义为**自发性**能力。他在他的《就职论文》中作了这种区分，在此基础上他根据潜在的先天性的心理原则(第三十三节，12) 设计了一套新的认识论体系[②]。 416

这个体系的主要轮廓是这样：感性**形式**是时空；知性**形式**是最一般的概念。对前一类的反省产生数学；后一类的发展产生形而上学；——两者都是具有无条件的确实性的先验科学。根据康德那时的观点，在两者之间存在着(牛顿的)经验科学；此经验科学依赖于理性的逻辑运用(*usus logicus rationis*) 即形式逻辑对知觉的改造；而理性的实在性的应用(*usus realis rationis*) 则构成纯概念

① 德语 Verstand 一词，一般译为理智。在康德哲学体系里，他把思维分为知性(*Verstand*)和理性(*Vernunft*)，故 Verstand 一词为康德哲学一专门术语，译为"知性"以示同"理性"的区别。以下同。——译者

② 《就职论文》体系在康德哲学发展中只是一个阶段；他很快就放弃了〔这个主张〕；尔后就应归入批判时期和此段时期。

关于物自体的形而上学。然而(接受性的)感性形式借助于推理的思维形式在人类心灵中只产生事物现象的必然的知识(*mundus sensibilis phænomenon*〔感性世界即现象〕);相反,知性形式包含着对事物本质真实的相应的知识(*mundus intelligibilis noumenon*〔灵明世界即本体〕)。关于这些纯知性形式(后来称作范畴)康德此时尚未获得系统的概念。但是,这些知性形式可能产生形而上学,这一点在这发展阶段中他认为是由于这样的事实:知性以及事物本身植根于神的精神,因此凭借这些知性形式在一定程度上我们"在上帝身上"认识事物①。

第三十五节 自然宗教

一般而论,统治十八世纪的认识论的动机对形而上学是不利的:如果这些动机仍然很难在一些地方充分表现出它们的怀疑的和实证主义的倾向,那是出于宗教的利益,宗教期待着从哲学那里解答自己的问题。在德国、法国和英国所发生的宗教上的动荡不安和争斗以及对于与之有关的教义的争吵在十七世纪就已经引起了对于教派之间的教义差异的厌恶情绪。那个"可悲的争斗的世纪"(正如赫尔德这样称呼它)渴望和平。在英国(宗教信仰上的)**自由主义**的情调蔓延扩散了,在大陆**团结奋斗**之风百折不挠一再掀起。博苏埃特和斯宾诺莎在一边,莱布尼茨在另一边,长期向这

① 因此,在此引证马勒伯朗士(第四节)所阐述的理论恰恰是认识与实在之间的"先定谐和"体系,这理论体系后来康德坚决地否认(《给M. 赫茨的信》,1772年2月21日)。

个方向努力:——后者设计了一个**神学体系**,它应包括三大教派共有的基本教义。当与天主教的协议不再产生任何希望时,他想至少可以利用他同汉诺威王朝和柏林王朝的关系力图促进路德派和新教团体的团结,——但事实上连这一点也没有收到直接的成效。

另一方面,洛克在他的三封《论信教自由的信》中把**信教自由运动**的思想总结为“自由国家的自由教会”的理论,即总结成这样的要求:超越于教会监护的近代国家应当容忍和保护所有作为个人观点的宗教信仰和所有作为自由结社的宗教社团,只要它们不威胁扰乱政治秩序。 417

然而团结越遭到神学家们的阻挠,就越滋长**神秘教派**的成长,神秘教派的超教派倾心与团结奋斗协调一致,神秘教派在十八世纪以大量有趣的具体表现形象传播开来。在德国斯潘尼和法兰克所建立的**虔信派**与教会生活保持着最亲密的关系,因而在德国取得最大的成功。虔信派容许对教义信仰有一定程度的冷漠无情,但是它为了对此补偿,更强调个人虔诚的增长、强调生活作风的纯洁和宗教色彩。

1. 与所有这些运动有关的是启蒙运动哲学倾向于**凭借哲学建立一种普遍的“真正的”基督教**。在这种意义上的基督教与**理性宗教**或**自然宗教**同一,系从历史上的不同形式的正统的基督教溶化而来。开始时,这样一种普遍的基督教仍容许带有天启宗教[①]的品格,而坚持这种天启与理性完全一致。采取这种立场的有洛克和莱布尼茨,还有莱布尼茨的弟子沃尔夫。他们完全按照

① 天启宗教(die geoffenbarte Religion):指信仰有一个有意志的神的任何宗教,如犹太教、基督教等。——译者

阿尔伯特和托马斯的模式来理解自然宗教和天启宗教的关系（参阅前面第二十五节，2）：天启在理性之上，但与理性协调一致；天启是自然知识必要的补充。理性从自身中不能获得的东西被天启揭露出来；但在被天启揭露后，理性因与天启协调就能理解它。

苏塞纳斯主义者从这观念出发已经更向前走了一步。他们也非常清晰地认识到天启的必要性，但他们在另方面又强调凡是不能证明与理性知识相通的东西都不能被启示。因此只有在宗教文件中合乎理性的东西才会被人认为是天启真理；那就是，理性决定着必将被认为是天启的东西。从此观点出发苏塞纳斯主义者把三位一体和基督化身排除于天启内容之外，并完全把天启从理论领域转移到一个完全不同的领域。他们从**合法性**的特征来理解宗教，这就形成他们特定的立场。上帝启示于人的不是形而上学，而是**法令**。上帝在摩西身上是这样作的，上帝也在基督身上赐予新法。但是如果在客观上宗教在立法，那么在主观上宗教就在履行法令——不承认理论，甚至也不承认纯粹的道德意识，而只听命于上帝所启示的法令，并遵守其一切规章制度。上帝只规定此法规为永恒福祉的条件——这是一种宗教的法律观点，由于它所依恃的是由神力所决定的有无限权威的原则，它似乎浓重地蕴涵着司各脱的种种因素。

418

2．然而如果天启的标准最终存在于天启的合理性，那么这个观点的完全的逻辑结论是：必须把历史上的天启当作多余的东西而剔除掉，只剩下自然宗教保留下来。英国的**自然神论者**就是这样作的。**托兰德**是他们的领袖，因为他第一个剥夺了基督教即普遍的理性宗教所有神秘的东西，并将其知识内容归结为“自然之光”

的真理，即归结为哲学的世界观。无庸置疑，在他那里，这种世界观不过是由英国新柏拉图主义者接受从意大利文艺复兴传递过来的幻想的自然观。托兰德在他的《泛神论者的神像》一书中，为这种自然宗教设计了一种祭仪，祭仪唯一合法的女祭司应该是科学，祭仪的主要英雄应该是历史上人类灵魂的伟大教育家①。

然而在进一步发展过程中启蒙运动哲学力图赋予自然宗教的内容以两种不同的源泉：理论理性和实践理性。关于第一种，自然神论包含基于发展史的自然哲学的形而上学；关于第二种，自然神论包含道德哲学的世界观。就这样，启蒙运动的自然宗教既被卷入理论问题的运动中，又被卷入实践问题的运动中，两种因素有紧密关系，而又各有其特殊发展，因此它们又可能分道扬镳，彼此分离。这两种组成部分的相互关系对于自然宗教史的发展如同它们对于正统宗教一样具有同样决定性的影响。

这两种因素的完全结合可在此种思潮最重要的思想家**莎夫茨伯利**身上找到。他的学说的中心和他的本质的中心就是他自称的**热忱**：对一切真、善、美的事物的向往，灵魂超越自身升向更普遍的价值的飞跃，为全心全意献身于崇高事物而耗竭心力。宗教也只不过是：人格的升华的生活同伟大现实浑成一体的自我认识。而此种高尚的激情像所有其它激情一样，产生于对爱情的倾羡和激动。因此，从客观上以及主观上来讲，宗教的源泉是宇宙的和谐、美丽和完善；由此不可抗拒的印象唤醒了热情。莎夫茨伯利带着

① 看来，泛神论如果还没有被创造出来，通过托兰德的著作无论如何也会流行起来的。也可参阅G.伯托尔德《托兰德与当代一元论》(*J. T. und der Monismus der Gegenwart*)，1876年海德尔堡德文版。

极大热情描绘了事物秩序、事物相互作用的合目的性、事物结构的美、事物生活蓬勃发展中的和谐；他并指出：无一物本身是邪419 恶的，无一物是完全错误的。在某一个体系中显得是丑恶的东西但在另一个关联或更高一级的关联中却表明是良善的，是合目的的整体结构中不可缺少的成份。具体的一切不完善的东西在宇宙的完善中消逝了；一切不谐之声都消逝在宇宙的和谐中。

这种**宇宙神教的乐观主义**，其辩神论观点的概念结构本质上完全是新柏拉图主义的性质，因此它只认识一种上帝存在的证明，即**物理—神学的证明**[①]。自然无处不具有艺术家的特色，这位艺术家以极高的智慧和敏感在现象的妩媚中舒展自身内质的高尚纯洁。美是这种世界观的基本观点。对宇宙的惊羡本质上就是审美的；有教养的人的审美力对莎夫茨伯利来说就是宗教感情和道德感情两者的基础。因此他的神学又是艺术家观点的审美力的神学。同乔尔达诺·布鲁诺一样，他在每一个体结构的谐和美中追求着宇宙的合目的性。在这里目的论思想中的一切渺小的东西、功利主义的东西尽被褫夺了，诗人赞美宇宙的使人着魔的激情渗透在莎夫茨伯利的著作中，就在这方面，他的著作非常强烈地影响着[②]德国的诗人：赫尔德[③]、席勒[④]。

3．启蒙运动哲学家中的确很少有人站在这样的高度。伏尔

① 这个名称追溯至十七世纪，似乎来源于英国新柏拉图主义流派：塞缪尔·帕克《自然神学对上帝的探索》，1669年；威廉·德勒姆《自然神学》，1713年。

② 参阅后面第三十六节，6。

③ 赫尔德《论人类心灵的认知和感知》。

④ 席勒《哲学通信》（朱利叶斯），参阅O．瓦尔采《席勒哲学著作科塔兴版本序论》。

泰和狄德罗[①] 一任自己被推向这样一种热情的世界观。莫泊求和罗班涅也有点宇宙神教的倾向。德国赖玛鲁斯在思考动物的艺术本能时至少指出了对于自然的艺术精巧细作和自然在自身有机结构中所实现的内在目的的敏感性。但是十八世纪绝大多数哲学家是如此地受到人类学兴趣和哲学的实践目的的约束，以至他们宁可研究宇宙的整体组织和宇宙的部分活动为满足**人类需要**而产生的**效益**。如果有些更高气质的人主要考虑道德的改进和完善，他们也不会鄙弃效益观点和日常"幸福"。

就这样，审美目的论就被司各脱的功利主义观点接替了，而人们如莱布尼茨、波义耳、牛顿、克拉克等所用以证明机械主义从属于目的论的机械类比也只能对这观点有利。因为机器的合目的性恰恰在于机器产生利益，恰恰在于机器的成就(产品)不同于它们本身的活动。这种类比也颇受"启蒙运动者们"的欢迎，他们往往赞赏他们的哲学与科学协调一致，他们利用这种观点以反对〔正统〕宗教的奇迹观念。赖玛鲁斯也主张：只有粗制滥造者才需要改造他们的机器，而对于一个有完善的智慧的人来说弄到这样的境地是件有失体面的事。但是，如果有人要问宇宙一机器的目的是什么，启蒙运动的答案是**人类的幸福**，也许充其量会说，是普遍创造物的幸福。在德国启蒙运动时期他们用最无审美趣味的方式来阐述这种实利主义的小商观点。沃尔夫的经验目的论(《论自然万物的目的观》)用小资产阶级的观点逗起人们的欢笑，他把这种观点硬加在有创造力的知识界身上。**通俗哲学家们**竞相用广阔的令人愉快的画面描绘：这个世界为 *homo sapiens*〔有智慧的人们〕布置 420

① 特别在《哲学思想录》一书中。

得多么整洁和舒适；一个人如果他行为正当，生活在这个世界里多么美好。

就在当时，具有更崇高的思想的是**康德**，在他的《自然通史与天体理论》一书中，他采用了莱布尼茨—牛顿观点，不过摈弃了一切有关世界对人所用的空话，而把眼光集中于表现在天体无限复杂中的完美和表现在天体体系结构中的和谐。在他那里，在创造物的幸福旁边，总出现创造物在道德上的完善和高尚。然而他也认为，关于上帝存在的**物理—神学的证明**是对人印象最深刻的证明，虽然他相信这种证明同宇宙论证明和本体论证明一样缺少说服力。与此相反，通俗哲学特别喜爱的正是此种证明，此种证明构成自然宗教的普遍特性。

4. 这种思维过程的前提是这种信念：世界实际上是如此完美、如此合目的性，足以支持上述证明。虔诚的灵魂抱有这种信念；而十八世纪文献证明，这种信念在广阔的种种领域里都毫无疑问地被人假定为这种论证的有效前提；抱怀疑态度的人们要求这种信念也应得到证明，因而引起**辩神论**的问题。在大多数情况下，启蒙运动哲学采用莎夫茨伯利带入此领域里来的这些（古代的）论据，但也不鄙弃怀疑论正统派关于人类知识的局限和通向天命途中的阴暗的提示。

辩神论通过**莱布尼茨**获得新的转变。培尔深刻的批判使他感觉有必要通过证明宇宙的完满性在他的单子论体系中加上实验的证明。为此目的，他通过把他的形而上学的最高概念置于运动之中，力图证明邪恶出现于此世界的这一现实并不能被利用为一次范例以说明邪恶根源来源于全善全能的创造性活动。他主张，

形而下的罪恶是伦理世界秩序中道德罪恶的必然结果；那是对罪行的天然处罚。然而道德罪恶的根源在于创造物的有限性和局限性；后者是**形而上的罪恶**。单子作为有限物具有晦暗的和混乱的感性表象，从这些表象必然产生晦暗的和混乱的感性冲动，这些感性冲动就是发生罪行的动机。因此辩神论的问题归结为这样的问题：为什么上帝创造或容许形而上的罪恶？ 421

这个问题的答案非常简单。有限属于创造物概念，局限是万物的本性。一个世界只由彼此限制而又被其创造者本人所决定的有限物所组成，这是逻辑的必然性。但是有限物是不完善的。一个只应包含完善存在物的世界，本身就是一种矛盾(*contradictio in adiectio*)。因为从形而上的罪恶，开始产生道德罪恶，继而产生形而下的罪恶；从有限产生罪行，从罪行产生痛苦——这是一种"永恒的"即概念的(理性的)真理，所以一个没有罪恶的世界是不可想像的——这就是逻辑的必然性。因此不管上帝的善意如何希望避免罪恶，神的智慧，"*region des vérités éternelles*"〔永恒真理领域〕要制造出一个无罪恶的世界是不可能的。形而上的真理独立于神的意志：神的意志在其创造性活动中又受到形而上的真理的约束。

另一方面，善像智慧一样属于上帝概念；〔上帝的〕善就保证了罪恶尽可能地少。世界如此并非必然，那就是我们可以把这个世界想像为与此不同的世界。有无穷多个可能的世界，其中无一完全不存在罪恶，只不过有些比另一些患有更多的、更重的罪恶而已。但是从上帝的智慧展现在上帝前面的所有可能的世界中上帝创造了这个世界，这个世界只可能是促使上帝这样做的最好的选择；他使那个包含罪恶最少、最小的世界成为现实。这个世界的偶

然性基于它之存在不是由于形而上学的必然性，而是从许多可能性中选择出来的；又因为这种选择起因于上帝全善的意志，因此如果说这个世界不是最好的便是不可思议的。辩神论不能否认这个世界的罪恶，因为罪恶即存在于这个世界概念之中；但是辩神论能证明这个世界所包含的罪恶是按照形而上学规律所容许的尽可能的少。上帝的善倒很乐意创造一个完全没有罪恶的世界，但是他的智慧只容许他在**许多可能世界中选择最好的一个**，那就是最少罪恶的一个世界。

在这里就产生了**乐观主义**这个词语。自然神学世界观的这种实验性的证明是否正确尚未确定。十八世纪考虑这个问题，好像莱布尼茨的本意就是要证明这个世界就是可能想像到的最完美的世界，在当时的文献里几乎不能显著地发现他之所以这样作是出自对罪恶的形而上学必然性的假定，当时的文献彻底地渗透着“乐观主义”思想。从历史上说，这种辩神论最显著的特点是托马斯形而上学同司各脱形而上学的独特的溶合。这个世界之所以如此是因为上帝的意志要它如此；凭借上帝的全能他很可能作出另外的选择；然而在上帝选择在他前面的种种可能性时，上帝的意志受到作为“永恒真理”的神的理智约束。在整个现实之上笼罩着逻辑所指令的天命。

422

5．自然宗教的导师们从过去到当时发展的形式中确信他们沿着自然神学的道路可以达到把神性当作有创造力的智慧的观点。习惯上便给当时的发展阶段取名为**自然神论**。在此，作为人格的上帝的概念是从正统宗教遗留下来的最后的遗迹，给自然宗教提供了道德方面的根据，并又反过来在道德哲学中找到对自己

的支持。但在只追求理论因素的地方，自然宗教便发现自己卷进了自然主义形而上学的发展过程中，并在其中最后发现自己的灭亡。托兰德曾认为自然崇拜是构成宗教感情的基本内容，他把这种自然崇拜转化为一种彻底的**泛神论**。由于在法国自然科学家(参阅第三十四节，9)发展起来的物活论，上帝的超越性以及上帝的人格便告终结了；而当宣告了对自然的机械解释取得完全胜利的时候，当有机世界也被认为在原则上成为自然界普遍机械作用的产物的时候，自然神学的证明便丧失了控制心灵的力量。除此之外，这证明的前提也被人怀疑。震憾全欧的里斯本地震（1755年)使不少人在世界秩序的完善性和合目的性的观念上动摇不定：自然用以破坏人生和所有人生目的和价值的"冷漠无情"（Gleichgültigkeit） 似乎更多地说明所有事物发生变化中的盲目必然性，更少说明世界变化过程的目的论倾向。这种观点的转化在伏尔泰那里表露出来，在«坦率或论乐观主义»一书中伏尔泰讥讽"最好的可能世界"；自然宗教中的自然哲学因素便被粉碎了。

«论自然体系»一书得出最后的无神论和唯物主义结论。所有合目的性，所有自然秩序都只不过是人类心灵中的现象。自然本身只知道原子运动的必然性，其中并无依赖于目的或规范的**价值规定**。自然符合于规律这条原则既存在于据我们看来系无目的的或不合目的性的、无规则的或异常的事物中，也存在于我们判断为符合于我们的意图或习惯以及我们同意为合目的的事物中；在两者中同样的逻辑严密性起着作用。智者应该把**自然的冷漠无情**变成自己的；他应该看透所有目的概念的相对性，没有真正的规范或秩序。这个原则狄德罗应用于美学。因此**自然的重要性**是艺术应该

表现的唯一的东西，是艺术应该把握和描述的唯一的东西。美是不具有客观效用的估价之一。唯物主义只知道**无理想的艺术**，只知道对任何现实的冷漠无情的摹仿，——赤裸裸的自然主义。

423

6．当自然神论的自然哲学基础就这样从内部崩溃的时候，它的认识论基础也开始动摇。因为所有对形而上学可能性的攻击也是针对自然宗教的可能性的，从内容方面说自然宗教只不过表现为宗教形而上学的残余。在这方面，**培根**思想体系是自然神论最危险的敌手。它只容许宗教作为天启而存在，否认借助于理性认识宗教教义的可能性，甚至否认能使宗教教义与理性协调一致的可能性。没有一人比**培尔**更起劲地支持这种观点。他系统地论证一切教义理论都是反理性的。他深刻而敏锐地揭露教义的矛盾。他力图证明：从天然理性来说教义理论是荒谬的。但是他也揭露自然神论的弱点。他否认证明上帝存在和灵魂不朽的哲学论据的可靠性；他特别利用辨神论问题以证明"自然之光"的不健全。甚至在同莱布尼茨争论时他也未认输。因此，对他说来，宗教只有作为与哲学知识相矛盾的传统天启才有可能。他异常激烈地捍卫着双重真理。因此，对他个人说来，他也许可以取得反理性的信仰的功绩——他的著作，特别是他的拥有广大读者的《词典》对正统宗教理论学说的危险性不亚于对自然神论的理论学说的危险性。

最后，**休谟**出于认识论的动机瓦解了其他英国经验论者和名称论者甚至像哈特利、普利斯特利等唯物主义者力图同自然宗教保持的团结。如果完全不存在事物的形而上学，那么哲学的宗教也就垮台了。的确，休谟（如对话中的克雷安德）从盖然论实际应用的意义上（第三十四节，6）承认世界作为整体造成合理性和理性秩

序的无可争辩的印象，因此发现我们的经验所依赖的信念(*belief*)也可应用于(自然神学)关于整体的统一的创造和统一的路线的假定。但从科学观点看来(如斐洛)，他也不能认为这种信念可以为理性所建立。特别是，遵照盖然论原则，他断言基于纯粹机械论的假定就完全可以解释在无数原子组合中最后出现一种持久的合目的和秩序井然的组合而固定下来。因此这个问题仍然难以解决。自然宗教对于一个注重实际的人不失为一种可以理解的思维方式，但不应认为是一种科学理论。

7．由于这些原因或另外一些原因自然神论的形而上学因素越被人放弃，自然神论自称的"真正基督教"就越被局限于道德信念。这条道路早为同自然神论立场距离辽远的赫伯特·冯·彻布里所准备后又为斯宾诺莎完全肯定地表达了出来。按照这种观 424 点，宗教本质基于道德的意志和行为，宗教生活的真正内容是对义务的思考和由义务所决定的生活行为的严肃态度。这种观点为后期的自然神论者所采纳。但仅此只足以产生不确切的模糊的世界观的轮廓。剩下的关于全善的上帝的概念仍然是不确定的，上帝为幸福而创造了人，上帝通过人的道德生活为人所崇敬，上帝在永恒生活中施人以同等正义，因此这种道德将获得在我们这里不存在的应有的报偿。人人都可注意到存在于**道德化的自然神论**中的这种纯粹的高尚的思想或者注意到自然神论历史上具有的崇高价值，因为与宗教派性狂热的片面性和争斗相反，自然神论把宽容(信教自由)和仁爱的理想结合在一起。尊重纯粹的人性，尊重道德品质，为人谦逊等等都带到文学和社会生活中，被尊为崇高的地位。但在另方面，也同样真实的是，从来也没有一种宗教，其生活

形式比这自然神论更贫乏的了。它的宗教没有一点尘世气味，并由于实行启蒙运动不能容忍的神秘仪式，便丧失了对于宗教虔诚的深度的理解；也不再渴望灵魂的拯救，不再争取超度，不再有对拯救的炽热感情。因此，自然神论缺乏宗教的生命力，它不过是有教养的社会的人工产物；当德国启蒙运动者写书向儿童们宣传自然神教时，只证明了他们对于真正的宗教理解得多么少呵！

通俗哲学中有一大群这种观点的拥护者，其中存在着关于下述一些问题的各种程度不同的不确定性：宗教世界观遗留下的道德观点有多大能力建立一种理论基础，那些道德遗风又有多少被认为是伦理意识的组成部分。在**伏尔泰**后期思想中占统治地位的就是对这种观点的彻底澄清。在此，培尔的怀疑论对他的影响是如此之深，以至使他不再承认形而上学的任何权利：神性和灵魂不朽现在对于他说来只是**道德情感的假设**而已；对它们的信仰也只不过是道德行为的条件而已。他认为，如果这种信仰消灭了，那么诚实行为的动机从而社会秩序的基础也会随之消灭：*si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*〔如果上帝不存在，就应该创造上帝〕。

8．尽管自然宗教的这些个别发展形式有多么不同，但是有一点是共同的：——它们共同地蔑视正统宗教，批判正统宗教。在这些正统宗教中只有它们彼此一致又与自然宗教一致的地方才被认为是真实的。在这些正统宗教中超越这种观点求助于某种特殊的天启的一切说教，自然神论都一概逐之门外，而正在这一点上，他们自称为**自由思想家**。因此，天启理论所提出的要求就遭遇到特别有力的反抗。科林斯反驳预言证明，伍尔斯顿反驳奇迹证明。

两者都力图为宗教文件中有关的报导找到一种最可能的〔来自〕自然的解释。这种企图的目的并不在怀疑圣经上的纪事的可靠性，425 而是往往用一种非常奇特的方式，用纯粹的自然原因排除一切神秘的超自然的东西来解释那些事实；这种企图在德国主要被表述、被运用为**唯理主义的**解释。也正是在这里，**赖玛鲁斯**在他的《辩护书》中最尖锐地批判天启的可能性；他宣称天启是多余的，不可思议的，不真实的。其他的人把批判的锋芒指向教义学的个别理论。狄德罗反对基督教上帝概念的道德特性，而伏尔泰则运用智慧竭力嘲笑所有宗教和教派的教义和仪式。

然而在他那里，在根本上也存在着这种严肃思想：正统宗教的所有这些附加物尽都是使真正宗教晦暗化和腐败化的东西。他像其他自然神论者一样，觉得负有使命去为真正宗教而斗争。他们充满信念：自然宗教是一切人的遗产，是植于人本质中的信念，因此这种信念就是宗教生活的原始状态。从这种观点出发，所有正统宗教表现为在历史过程中产生的腐化了的形式，因此宗教史的进步只基于回归到原始的、纯粹的、未腐化的宗教。因此，根据**廷德尔**所说，与自然神论一致的真正基督教同〔上帝〕创造万物一样久远。耶稣并未带来新的天启，他只是面临古代宗教的腐化而恢复了对上帝的真正崇拜。但是基督教会又腐化了耶稣的工作，自由思想又盼望回到他那里去。所以**莱辛**区分基督教和基督的宗教。

如果现在有人问，什么原因使得真正宗教受到歪曲，那么就在处理这一问题上启蒙运动者们表现出对历史缺乏理解：他们认为虚假的东西据他们看来只有通过任意的虚构才有可能。他们如此

确信，他们的自然神论是唯一的真正的思想体系，以至其它所有学说据他们看来都似乎只有通过说谎和欺骗才能解释，这些学说的宣告者们似乎站在他们自身的利益上行动。因此，自然神论者的一般理论是：正统宗教的历史基础是虚构和欺骗。甚至莎夫茨伯利也不知道〔除这方式外〕还有另外的方式来解释构成真正宗教的热忱是如何被歪曲为迷信的狂热的。在这一点上，启蒙运动者对神甫们的仇恨最强烈地被表现在赖玛鲁斯的《辩护书》一书中。

9. 〔自然神论〕对正统宗教的历史本性不能公正地对待与它普遍缺乏历史意识、缺乏对于整个启蒙运动哲学独特的理解完全一致。这事的根源在于：近代思想是与自然科学同步进展，而所研究的东西的有效性或是无时间性的或是永恒的。只有少数情况才打破了此种界限。

426　这件事首先通过大卫·休谟以极鲜明的意识表现了出来；休谟极少把历史意识① 和哲学意识结合起来。当他发现宗教不能放在论证的理性知识的基础上时，他就证明有关人类心灵的宗教根源问题必须同思辨研究完全脱离。他只按照作为《自然宗教史》的心理原则来处理这个新问题。他证明：在原始的对自然的理解中，在恐惧和希望以及与之相连的震惊和幸福的感情中，在自然变化与人生浮沉的比拟中，存在着种种诱因促使形成高级存在物的观念，并崇拜这些高级存在物以平息其怒，获其欢心。因此，自然宗教的原始形式是多神教，多神教完全用人格化来思考和对待这些高级力量。但是神话构成的形形色色的种种形式按照观念联合律

① 参阅戈尔茨坦《休谟的经验历史观》(*Die empirische Geschichtsauffassung D. Humes*)，1903 年莱比锡德文版。

融合在一起，神话互相穿插；最后由于神权政治，这些宗教观念的整体凝聚起来变成一个统一的神的存在的信仰，整个宇宙合目的秩序即来源于这个神的存在，——这个信仰的确不能自恃为纯粹的形式，而是以各种不同方式与其原初的设想联结起来的。一部宗教史是从多神教逐步转化为一神教，其结论恰恰与目的论的世界观相吻合。休谟曾在他的«对话录»(«自然宗教对话录»)中阐述过，这种目的论世界观是智者的观点，事实上不可能用科学来证明，而只能同天然的信仰情感联结起来。

这种心理学一文化史观点又被语文一文学史观点加强了，后一观点在萨洛蒙·**塞姆勒**所创建的**历史的圣经批判**中得到表现。这种批判开始贯彻斯宾诺莎[①]所系统制定的思想：圣经各卷也正同其它著作一样必须处理其有关内容、来源和历史，必须从它们的时代和作者的特点来理解。塞姆勒把他的注意力特别集中在：早期基督教不同教派在新约各书中表现了出来。他在这方面所达到的假设可能被后来的科学超过了，然而在此的确指出了从自然神论运动所顽强地坚持的激进主义中走出了一条科学的道路；因此塞姆勒大声疾呼反对启蒙运动的代言人。

莱辛却从另一个角度处理这些问题。他确实不是一个屈从于教条的人。很少人能像他那样，看透而且拒绝了这种局限性，即只认为在历史上流传下来的遗产中才能认识到真理；但他又尽量避 427

① 参阅前面第三十二节，2。洛伦茨·施米特是韦特海默尔圣经译文的主要译者，他是一本书的无名编辑，在这书里，在标题为“著名哲学家沃尔夫批驳斯宾诺莎学说”的伪装下提供了斯宾诺莎«伦理学»优秀的译文，而最后只附录了沃尔夫德文著作的几个段落(1744年，在法兰克福和莱比锡付印)，不说其它，就从这有趣的事实看说明了德国的宗教启蒙运动者们在多大程度上熟悉斯宾诺莎的著作。

免扮演一个在千百年后才来判断是非的法官。然而使他有别于大多数启蒙运动者还不止于此，他本人是一个有深刻的宗教气质的人，他在宗教中看出了人与上帝、上帝与人的生动的关系。因此，**宗教没有天启是不可能的**；宗教史就是上帝天启的系列，就是**上帝对人类的教育**。为这些天启计划周密的系列，莱辛假设了这种关系：系列中每一天启较前一天启有更深刻的涵义，并在下一天启中又被揭示得更清晰更明确。所以，甚至《圣经》的第二初级读本《新约全书》，现在较进步的学者为之"顿足、发火"，却也给我们**永恒福音**的预感。在贯彻欧利根的这种思想时[①]，莱辛只试探性地指出了存在于用神秘思辨的方式解释教义中的一些不明确的途径。

10. **赫尔德**终于最起劲地抵制流行的唯理主义的那种无理解性。他不免受到卢梭的影响；同卢梭一样（参阅后面第三十七节，4）他抨击启蒙运动浅薄庸俗的斗争实质上基于他的审美动机，反对无诗意的理智文明，而追求感情的纯朴和天才的权利。就这样他认识了启蒙运动的宗教的软弱无能，与此相反他维护宗教感情的纯朴热情，并同时维护基督教的历史权利。从这观点出发，他反对时代的偏见，对中世纪作出更公正的估价，而浪漫主义热情洋溢的观点早已为此公正的估价准备了条件。在另一方面，他颂扬《圣经》，誉为古代宗教真理的集中表现。不仅如此，他在比克堡孤独中创作的作品[②]里甚至不禁为感情强烈的正教主义和超自然主义所吸引，超自然主义本身竭力反对腓特烈时代的信教自由论，他认

① 《人类教育》，第七十二节起。

② 《又一人类教育历史哲学》(1773 年；反对艾斯林，参阅后面第三十七节，5)；《新约全书铨释》(1774 年)；《人类最古文献》(1774 年和 1776 年)；《传道士省公报》(1776 年)等等。

为这种信教自由论是十分低级的信教无差别论。

然而当赫尔德被来自魏玛宫廷的歌德更自由的气氛解脱出来时，他又克服了此种片面性：重又得此补救是来自他的审美意识。因为他学会了把他从对民歌本质的认识中所获得的洞察能力应用在理解宗教文献上。在他的《希伯来诗歌精髓》(1782年)一书中，他认为《圣经》是诗人幻想的产物，甚至是**民间诗歌**。与审美观点同时，产生了一种宗教历史观，此宗教历史观极巧妙地融合在赫尔德的一般历史哲学思想中(参阅第三十七节，5)。

第二章 实践问题

十八世纪的自然宗教不能长期地从自然科学的形而上学那里得到支持便在伦理学中寻求支援。这有可能是因为在这期间〔伦理学〕这门哲学研究的分支已经完全取得对正统宗教的独立。事实上，这种分离早在继十七世纪宗教的信教无差别论的形而上学之后便已开始了，这种分离以相当迅速和简单的方式完成了自己的过程。但是这新时期的特点也在下述事实中表现了出来：这些研究的重点很快转移到**心理学**领域中来；在此心理学领域里哲学迎合当代的文学倾向，目标集中在更深刻的人的自我研究，对人的感情的细致探索和心理动机的分析，多愁善感的个人感情的培养。沉湎于内心生活的个人，**自我享受的单子**，便是启蒙运动时期的特征性的现象。被十七世纪的外力所压制的文艺复兴时期的个人主义又突然以更加丰富的内心活力从拘泥虚礼、道貌岸然的形式生活中冒出头来了：枷锁必须粉碎，形式主义必须扬弃，人的纯洁的自然生活应该发扬。

然而个人对他自己变得更加重要，他考虑他自己真正幸福的内容越多，道德、社会、国家对他说来就越成问题。个人如何同他人的生活联结在一起，而集体生活又超越于个人生活？——启蒙运动哲学就是这样提出实践的基本问题的。通过对这些问题的种种热烈讨论，下一观点成为默契的前提：（如经常为人所想像的）为自

然所规定的个人系原始的既与的事实，系简单的自明的事实，一切超越个人的关系都必须以个人作为解释的出发点。就这点而言，十七世纪的自然主义形而上学形成十八世纪伦理学的背景——在这里更多地按照原子论类比来考虑，在那里更多地按照单子论类比来考虑。

上述前提不断地进一步地得到明确，在这过程中随之带来了这样的结果：在这一时期的讨论中**伦理学原则**获得了有价值的净化和澄清。因为伦理生活被认为是个人天然本性的附加物，应首先予以解释，因此一方面必须通过严格区分来确定有待解释的究竟是什么并如何认识它，并在另一方面，要研究伦理生活的价值和效用基于什么：道德越表现出有别于个人的天然本质，便越显示出关于诱导人遵循伦理命令的动机问题以及有关伦理命令的有效性的基础问题。这样一来，便出现了四个主要问题（开始时相互纠缠，后来又重新绞在一起）：道德的内容是什么？我们怎样认识道德的内容？伦理命令的合法性基于什么？什么使人采取道德行为？**道德原则**按照这四种观点分为**标准**，**认识源泉**，**制裁**和**动机**。429 这种分析和解释表明了对这些问题的答案可能以极其多样化的形式彼此缠结在一起：上述问题的澄清和区分也正是起源于十八世纪道德哲学学说的丰富多采、驳杂交映。**莎夫茨伯利**的精神的领导力量站立在这运动的中心，控制各条战线，指挥一切。而在另一方面，正是因为提问题的千差万别，在这一时期，这个运动并未达到终结（参阅第三十九节）。

这种伦理学基本的个人主义倾向，其典型特色就是经过反复思考的**德行与幸福的关系**；或多或少鲜明地提出来的最后结论是：

个人欲望的满足被提高到作为伦理功能的价值标准。以此原则为基础而树立起来的实践哲学体系就是**功利主义**，功利主义多样化的发展构成这些思想复杂循环的旋转中心。

但是从此便产生了有关政治社会现实的许多更加迫切的重要问题，即关于**社会关系的幸福价值**问题，关于公共机关及其历史发展问题。现存的和在历史上形成的东西又丧失了它的直接效用和天然价值：它应该在批判的意识面前表明自己是正确的，它应该通过它为个人所产生的效益来证明自身的存在权利。从这观点出发便发展了十八世纪的政治一社会哲学；在这观点上这种哲学对历史现实采取了批判的态度，最后这种哲学按照这一标准检验了人类文化在历史进展中的成果。**文化本身的价值**和**自然与历史的关系**就这样通过卢梭刻意描述变成了最令人难忘的问题；这个问题，与卢梭所鼓动的思潮相反，与大革命震撼人心的重大事件联在一起，决定了**历史哲学**的开始。

第三十六节 道德原则

Fr. 施莱尔马歇《历代伦理学批判原则》(*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*), 1803年，卷一，W. W. III.

H. 西奇威克《伦理学方法》(*The Methods of Ethics*), 1884年伦敦英文第三版，1909年鲍尔译成德文。

无论从正面或反面两个方向推动讨论伦理学问题的最有成果的力量来自**霍布斯**。他所提出的“利己体系”的影响扩散到整个十八世纪。这个体系的全部结论都得以贯彻，并成为产生对立观点

的永恒的强大推动力，这些对立观点又正因此而又依赖于它。在某种意义上坎伯兰也属同样情况，他实际上维护了道德律的价值，430 将之当作永恒真理以对抗心理学的相对论，并同时欲将**共同福利**当作道德律本质的和决定性的目的内容。

1．**洛克**在这些问题上的立场还不如他在理论问题上那样清楚那样鲜明地表明出来。无疑，在他攻击"天赋观念"时，处理实践原则差不多占据了更多的篇幅；这也很自然，因为他在那里集中攻击的目标是剑桥学派的新柏拉图主义。但是散见于他的著作中有关伦理问题的明确迹象（实际上并没有什么超过迹象以外的东西）大大地超越了单纯的心理学至上论① 的范围。洛克视伦理判断为理证知识，因为伦理判断以一种关系，即人的行为与规律是否一致的关系，为其对象②。据此，**强制性**似乎是伦理学的本质。然而像这类规范的存在不仅预先假定有一位规律制定者而且还预先假定他具有这种权威，即给予服从规律者以报酬，给予反抗者以惩罚。因为按照洛克的意见，只有通过对这些后果的预料或期待，规律才能够对意志起作用。

如果这位哲学家（洛克）可以确保用此原则就不会偏离一位普通人的"常识"，那么他同样应保证他为规律制定者的权威提出的三件要求：民意，国家和上帝。但是在这些要求中，在最高者那里，他又找到了他的经验主义与他所保留下来的笛卡儿形而上学残迹的接触点；因为（按照洛克的宗教哲学，参阅前面第三十五节，1）通过天启和通过"自然之光"完全同等地认识到这〔同一的〕上帝意

① 德文原文 Psychologismus：见 S. 395 译者注。——译者

② 参阅《人类理智论》，II. 28，第 4 页起。

志。上帝的规律就是自然的规律。但是它的内容是：上帝规定的自然秩序把有害后果同某些行为联结在一起，又把有益后果同另一些行为联结在一起；**因此**，前者被禁止，后者被命令。这样一来，道德律获得了形而上学根源而又不丧失其功利主义的内容。

2. 虽然整个笛卡儿学派通常都把正确意志视为正确认识必要的、不可避免的后果，但对**道德的形而上学基础**的需要又表现在其它形式中，有些表现得还更强烈。在这方面，笛卡儿主义得到全体新柏拉图主义者的支持，尽管他们在自然哲学方面是笛卡儿的敌人——开始是亨利·莫尔① 和卡德沃思②，后来特别是理查德·普赖斯③。他们的思想出发点都是：道德之被制定是由来自上帝的现实的最深本质，因此道德律是用永恒不变的文字写在每一个理性人的心上。他们以巨大热忱，很少争执，在基督教一神学改造中

431 捍卫着斯多葛一柏拉图主义。

这种与唯理主义形而上学相连的**唯理智论**采取了远离司各脱依靠神的意志的路线——这条路线笛卡儿曾经恢复过，洛克又更进一步地复活过。不但如此，它进而只以形而上学关系、最后根据逻辑准则规定道德律的内容。恰恰在这一点上，出现了唯理智论与一切受心理学影响的理论的对立，这些理论总以这种或那种形式，永远回到作为伦理规定的内在核心的欢乐和痛苦的情绪上去。在**克拉克**那里，这种思想是最清楚不过，他宣称要在行为与决定该

---

① 《形而上学手册》(1667 年)。

② 他的《论永恒不变的道德》(*Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*)，1731 年由钱德勒第一次出版。

③ 《道德问题和争论》(*Questions and Difficulties in Morals*)，1758 年伦敦英文版。

行为的关系之间的“适当”中去寻找客观道德原则，他为这种“适当”的知识要求一种类似于数学真理的自明论据，并站在笛卡儿主义立场上确信责任感不可避免地从这样的一种洞见发展而来，通过这种责任感决定了意志走向正确的行为。据此，道德败坏完全按照古代方式(参阅第七节，6)作为无知和错误意见的结果重新出现。**沃拉斯顿**受到克拉克的鼓励，给予这同一思想这样的改造：因为每一行为包含一种关于其基础关系的(理论)判断，因此决定这个行为的正确或不正确基于这个判断的正确或不正确。

3．皮埃尔·**培尔**对于这些问题采取了一种特殊的立场。他支持一种**没有形而上学背景的唯理主义**。在他那里，感兴趣的是把道德牢固地放在坚实的基础上以反对完全依赖于独断主义的理论，这种兴趣起着最强烈、最彻底的积极作用。当他宣布一般的形而上学知识是不可能的时候，他反对自然宗教以及传统教义的理性根据，他还把他在理论领域里取之于“理性”的东西慷慨地偿还给实践领域里的“理性”。根据他的说法，人类理性不可能认识事物本质，但人类理性充分备有自身的责任感：〔它对〕外部事件无能为力，但它却是能完全控制自己的主人。它在科学中缺乏的东西在良知里获得了：一种永恒不变的真理知识。

因此，培尔认为尽管不同的人、不同的民族、不同的时代在理论认识中他们是多么的不同，但伦理理性无处不相同。他第一次以鲜明的意识讲授**实践理性完全独立于理论理性**；但他也乐意将此论点集中应用于神学领域。他以天主教方式认为天启和信仰本质上是理论的明照；正因为如此，天启和信仰对他来说似乎与道德无关痛痒。他羡慕古代异教的崇高道德，而且相信一个由无神论

者组成的有道德的、秩序井然的社会。因此，虽然他的理论的怀疑主义似乎可能有利于教会，而他的道德哲学就必然被教会当作自己最危险的敌人来攻击。

432　如果在这类讨论中伦理原则也被培尔宣布为“永恒真理”，那么他是在笛卡儿原始意义上这样说的；据此意义问题中心不是心理学上的先验性问题，而是不以逻辑为媒介、具有直接明显性的认识论观点。在此意义上，在莱布尼茨那里，伦理真理实质上的先验性显而易见也是有效的。**伏尔泰**就是站在这两者的观点上论及伦理原则的；他对形而上学越抱怀疑的态度，他就越接近培尔的观点(参阅第三十五节，5)；他论及伦理原则时说，伦理原则对于人说是先验的，正如他的四肢一样：他应通过实践学会使用两者。

4．当培尔赋予伦理信念的价值高于理论意见的一切变化和差异时，他很可能获得了普通舆论的支持。他得到了成功，这也许正是因为他把这些信念当作人人知道的东西，并不着手于将这些信念内容建成一种体系或者把它们当作统一体来表述。无论何人只要他作此〔建立体系的〕尝试，他便会很难避免要从形而上学或从心理学中去摄取一种原则。

像这样一种用一个原则来决定道德概念的规定是通过**莱布尼茨**的形而上学才变为可能的，虽然他只偶尔地、暗示地准备了条件；这种道德概念的规定又第一次由沃尔夫用系统的、略嫌粗糙的形式阐述了。单子论视宇宙为一生物体系，其无休止的活动基于开展和实现自身的原始内容。与此亚里士多德哲学概念相联系，斯宾诺莎关于“*suum esse conservare*”〔自我保存〕的基本观念(参阅第三十二节，6)转化为莱布尼茨及其德国弟子们称之为“**完善**”

的合目的的天职①。据此本体论，"自然律"与道德律同一，自然律是万物奔向完善的奋力。因为每一像这样趋向完善的过程都与快乐紧密连在一起，生活经历中每一倒退都与痛苦紧密连在一起，所以从这里便产生了(古代的)伦理上的善与幸福的同一。

因此，自然律要求人应该去作有助于他的"完善"的一切事情，禁止人去作势必给他的"完善"带来损伤的一切事情。从这种思想出发，沃尔夫发展了有关责任的整个体系，在此他特别利用了互促原则：人需要他人来帮助完成自己的完善，人在帮助他人实现他人的天职中完成自身的完善。然而特别是，从这些前提出发得出结论：人必须知道什么东西真正给他带来完善，因为不是所有暂时令人感觉会促进生活的东西都证明是真正地永久地走向完善的一步。因此自始至终道德需要伦理知识，需要对人和事物的本性的正确认识。基于这个观点，**澄清理智**就表现为最**卓越的伦理任务** 433 了。在**莱布尼茨**那里，这个观点直接从单子概念引伸而来。单子越完善(莱布尼茨用典型的经院哲学方式规定"完善"为 *grandeur de la réalité positive* 〔积极的实在性的崇高〕)，它就越表现出它在清晰明确的表象中的积极性。单子运动发展的自然规律是澄清单子原初的晦暗的表象内容（参阅第三十一节，11)。沃尔夫烦琐的推论更多地导致在经验中证明知识的有用结论。因此他的推论完全停留在这位德国教师一哲学家为科学工作所规定的平凡目的的模式中，即通过概念的清晰和证明的明确使哲学成为有用的、实际上起作用的东西。

5. 沃尔夫继承了他的导师、启蒙运动者的领袖**托马休斯**的这

① 莱布尼茨《单子论》第 41 页起以及后面第 48 页起。

种倾向，托马休斯虽然缺少莱布尼茨的那种卓越超群的精神，但是他更了解他那个时代的需要：鼓动人心的才干，为公共利益斗争的勇气。在十七世纪被压抑下去的理智运动在其末期又抬起头来了。托马休斯要把哲学从大学课堂搬到实际生活中去，使之为公共福利服务。由于他很不了解自然科学，因此他的兴趣转向对公共机关的批评。在全体人民生活中以及在个人生活中只有理性应统治一切，因此他光荣地胜利地反对迷信和偏见、反对刑讯和巫婆审讯。因此，在托马休斯的意义上的启蒙运动远远没有莱布尼茨赋予启蒙运动的那种形而上学的尊严。启蒙运动最初靠它自身产生的效益为个人也为全体社会赢得了价值，这种效益也只有从启蒙运动那里才能指望得到。

据此，**完善**和**效用**就是在沃尔夫那里使**启蒙运动**成为一个道德原则的两个特征。前者随一般形而上学基础而来，后者存于此体系的特殊结构中。此标准的二元性贯穿在沃尔夫学派和整个通俗哲学中，——只是理论变得越肤浅，效用所占据的地方就越宽广。甚至**门德尔松**提出摈弃一切较深较细的苦思冥想的理由是，哲学要处理的只是对人们必需的东西。但是因为启蒙运动时期的幸福主义的观点从一开始并不高于普通人的教养和福利的观点，所以它陷入另一种局限性：庸俗的实利主义和小市民的世故圆滑。这也许对某一虽不甚高尚但却十分广阔的通俗文学阶层是适当的，能起到造福于社会的作用。但是当这样大的成就冲昏了启蒙运动者们的头脑的时候，当他们以这同样的标尺去衡量重大的社会历史事件时，当这种经验理智骄傲过度，除它“清晰地明确地”认识到的东西以外不承认任何东西的时候，在这些时候启蒙运动高

尚的面貌便破相了，变成了善意的愚昧；作为此种典型，**弗里德里克·尼古拉**，以他全副精力致力于社会福利，却变成了一个可笑 434 的人物①。

6. 大量的德国启蒙运动者并不怀疑他们因此种干枯无味的效用的抽象规则而离开了莱布尼茨生动活泼的精神有多远。实际上，沃尔夫已让先定谐和也在形而上学方面堕落了；就此证明了单子论极精微的涵义仍不为他所理解。因此他及其继承者并未意识到：莱布尼茨的完善原则使得**发扬个人生活内容**和发掘此内容中隐约为人发觉的创造力成为伦理生活的任务，正如他的形而上学充分肯定每一个个体存在在所有其他存在物面前的特殊本性。事情的这一面首先在德国发生作用，其时在文学界，天才涌现时期开始了，特殊心灵的激情追寻着自己的理论。这个〔理论〕形式被找到了，在赫尔德的论文里，以及在席勒的《哲学书简》里，这种形式受到另一种理论的影响比受到莱布尼茨理论的影响要强烈得多——这另一种理论尽管在概念的阐述方面有差异，但在伦理观点上与这位德国形而上学家有着最密切的关系。

莎夫茨伯利赋予完善概念的形式，其体系性虽然更少却更直观、印象更深。根据古代人生观，道德与人真正天性的不断发展合二为一，因而与人真正的幸福合二为一；这种人生观直接与他气质相投并成为他思想的生动的基础；因此，在莎夫茨伯利那里道德表现为真正的人道，表现为人生之花，表现为人的天赋的完全发展。在此一开始就决定了莎夫茨伯利对坎伯兰和霍布斯的态度。他不

① 参阅费希特《弗里德里克·尼古拉的生平及其特异观点》(*Fr. Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*)，1801年，W. W.，III，第一页起。

能像后者一样把利己主义当作自然人唯一的基本特点；相反，他同意前者把利他主义倾向当作原始的先天的秉赋。但是在这些倾向中，他在两个人身上都看不出道德的唯一根源；对他来说，道德是"全人"的完美无缺，所以他在两种动力体系之间的平衡发展与谐和地相互作用中去寻求道德原则。这种道德理论不需要为别人的福利而压抑个人的福利；这样一种压抑对这种道德原则来说只有在更低级的发展阶段才是必需的：有高度教养的人既为个人而生活也为整体而生活①，正通过发展个人个性而成为宇宙整体中一个完善的成员。在这里充分表现了莎夫茨伯利的乐观主义，同时表现了他的思想和本质的孤高。他确信：在利己主义因素与在人类下层起着巨大作用的利他主义因素之间的冲突必然会在一个成熟的人的身上完全协调起来。

435 然而因此在这位思想家那里，伦理的人生理想纯属个人的理想。对他来说，道德并不基于恪守一般格言，并不基于个人意志服从于规范或准则，而在于**全部个性的充分发扬**。那是维护自己权利的最高品格。在伦理领域里最高的体现是**艺术鉴赏力**，不容许个人秉赋中的任何才力、任何艺术天性凋谢枯萎，而是要在完美的生活活动中协调一切形形色色的关系，从而既实现个人的幸福又实现个人为整体福利而努力的最有效益的事业。就这样，希腊人关于 *kalokagathie* 〔美善合一〕的理想在单子论的世界观中找到新的表现(参阅第七节，15)。

① 波普将此种关系与行星围绕太阳和围绕自身的轴的双重运动相比较(«论人»，III. 第314页起)。并且，正通过这同一诗人，莎夫茨伯利的人生观影响着伏尔泰，而狄德罗(通过他改编«论美德与价值»一书)直接与莎夫茨伯利建立联系。

7．当在莎夫茨伯利那里，道德原则就这样在内容上染上了审美色彩的时候，在他处理有关伦理任务的**认识源泉**时合乎逻辑地这种色彩还要强烈得多。形而上学家们以及感觉主义者们认为这种源泉存于理性知识中，或属于事物本性或属于经验中有用的东西：在这两种情况中都得出论证的、普遍有效的原则。相反，在艺术实践中道德必须从个人本性的深处摄取个人生活的理想，其道德以**情感**为基础。人凭借伦理判断以认可自然植于人心中以促进他自己和他人的幸福的本能冲动，在另一方面，人也凭借伦理判断以否认违反此目的的"不自然的"本能冲动——这些判断基于人使其自身功能成为研究对象的能力，即基于"反省"（洛克）；但是这些判断不仅是有关自己状态的知识，而且是**反省情绪**，并以此形成"内部感官"的**道德感**。

就这样，伦理的心理根柢从理智认识的领域移植于心灵的情感领域，直接与美感相邻。在意志和行为的领域里，善表现为美：善基于自然天赋的完美发展，有如美基于多中的谐和统一；善正如美给人以满足、给人以幸福；善又与美一样，是人植于最深本质中的原初认可的对象。这种〔善与美〕的平行或类似，从莎夫茨伯利起，统治着十八世纪文学："审美力"是伦理的能力，也是审美的能力。这一观点也许**哈奇森**表述得最为明确，不过又多少离开了一点莎夫茨伯利的个人主义。因为据他理解，"道德观念"（在纯心理学的"先验性"的意义上）是一种本质上人人共有的、伦理上表示认可的、原初的判断能力。他很乐意抛弃新柏拉图主义者们和笛卡儿主义者们的形而上学附加物，更加热情地（特别与"利己体系"对立）坚持：**人具有像对美一样的对善的天然情感**。并宣称对此种情

感的分析就是道德〔哲学〕的任务。

436　在**苏格兰学派**中(参阅第三十三节,8)此种原则被转移到理论领域致使真平行于善与美,成为原初认可的对象,从而假定在"**常识**"中有一种"逻辑意识"。然而**卢梭**以明显得多的方式宣布**情感为知识源泉**。卢梭把他的自然神论建筑在人的尚未腐化的、天然的情感上①,以反对纯理论的启蒙运动借以处理宗教生活的冷静的理智分析。这种**情感哲学**被荷兰哲学家**弗朗兹·赫姆斯特海斯**(来自格罗宁根,1720—1790年)以极其不确定的折衷方式阐述过,又被天才的宗教狂、"北方的魔术师"**哈曼**②用古怪离奇的手法描绘过。在他们两人那里,从以开明态度描绘的平凡的日常生活中透露出一种深刻的精神现实——在赫姆斯特海斯③那里,用的是经过深思熟虑的、静观的、带着希腊色彩的、调和折衷的方法,在哈曼那里,用的是热情奔放的、激动的、渴望追求宗教的、自相矛盾的方法。

8．由莎夫茨伯利和哈奇森所倡导的上述情感论,其影响至深者存在于**伦理研究和美学研究的融合**中。阐述幸福论的道德学所用的方式越为普通人所理解,它就越易于赋予作为天然快乐对象的道德命令以优美妩媚的外衣,就越易于把善当作美的亲人推

① 参阅《爱弥儿》中萨瓦牧师的信条,IV.,第201页起。

② 约翰·乔治·哈曼(柯尼斯堡的,1730—1788年;《全集》由吉尔德迈斯特尔编辑,哥达版,1857—1873年)用思想深刻但又不合逻辑、不清晰的表现方式将这条思想路线同接近正教的虔信派结合起来。

③ 关于赫姆斯特海斯,参阅E.柯切尔《浪漫派哲学》(*Philosophie der Romantik*),1906年,耶拿德文版,第7—34页;最近,F.布利《赫姆斯特海斯和十八世纪德国反理性主义》(*H. und der deutsche Irrationlismus des 18. Jahrh.*),1911年,莱比锡德文版。L.布伦梅尔《弗朗兹·赫姆斯特海斯》(*Fr. H.*),1925年,哈勒姆德文版。

荐给审美力。**苏格兰学派**的观点也离此不远。**弗格森**特别援引莱布尼茨关于"完善"的基本观点发挥了莎夫茨伯利的观念。然而对于**美学**说来，这种思想纠结的影响是：莎夫茨伯利从整个普罗提诺世界观出发用形而上学方法来处理有关美的问题，在开始时便完全被心理学方法掩盖了。要问的问题不是美是什么，而是美感如何产生。在解答这个问题当中，对美学的阐述或多或少与伦理关系联系起来了。在那些比苏格兰人更接近感觉主义心理学的美学作家那里，这个观点显示了出来。因此亨利·**霍姆**认为美的享受是从纯感官欲望的抑制走向道德和理智的愉快的过渡，他又认为艺术之被"创造"是人为了提升到更高的境界而必需的感官气质的净化。因此，他利用更高级的感官，听觉特别是视觉，去追寻美的世界，并将全人类共有的对秩序、规律性和多统一为一的审美能力当作基础。当他进一步区分直接为"感官对象"的"内在"美与"关系"美时，这些"关系"基本上期待于伦理的公共福利，美即被规定为此公共福利服务[①]。甚至埃德蒙·**伯克**在他按照**联想心理学的方法**想从感觉的基本状态获取审美行为的时候，也非常坚定地依靠当代道德哲学提出的问题形式。他力图从利己本能与社会动力之间的矛盾来解决**美与崇高的关系**——这个任务，霍姆也曾努力过，不过很少成功[②]。凡是用令人舒适的战栗使我们充满恐惧的东西就被认为是崇高的——"一种令人愉快的恐怖"，而我们自己又站得如此之远，以至我们感觉我们远远不会受到直接痛苦的危险：　437

---

① 更详细的阐述见文德尔班论文《论霍姆》，载于埃尔希和格丽伯尔主编《百科全书》卷二，32，第213页至214页。

② 根据霍姆，如果美是伟大的，美就是崇高。质的愉快与量的愉快之间的矛盾似乎基于对于美的不清晰的、摇摆不定的规定。

相反，凡是以一种令人愉快的方式唤起性爱的感情或一般人类爱的感情的东西就是美的。

然而文学艺术批评的兴趣又超越了对审美观点、判断、享受等的研究而进入有关艺术创作的本质问题；在此，首要的是，A. **杰勒德**[①] 曾力图规定**天才**的概念，因为他出色地强调了天才的直觉的纯真、典范的成果和真正艺术家的创造力以反对流行的鹦鹉学舌的理论。在此，主要的心理学理论开始能以哲学观点正确地处理当代的美的文学的巨大发展。

苏尔泽与霍姆相似，将美感置于感官快感与善感之间，以此作为从这一种感觉过渡到另一种感觉的桥梁。他在理智因素中找到了这种过渡的可能性；理智因素在我们对美的领悟时起到协助作用；据他看来根据莱布尼茨的意见（第三十四节，11），美感表现为在形形色色中感官所感到的谐和的统一的感觉。据他看来正是根据这些假设，只有当美能促进道德意识时美才是有价值的、完善的。就这样，艺术被摄取为启蒙运动的道德服务。这位长期驰名于德国的美学作家证明他自己在艺术观和艺术问题上不过是一个道德庸俗化的艺术外行而已。然而当**康德**也从心理学观点出发以令人惊羡的世界知识探索着个人、家庭、民族的伦理生活和艺术生活的精致细节时，他对于"美感和崇高感"所进行的"观察"具有多么无穷无尽丰富和自由的精神啊！

438

最后，这些思想在德国引起心理学体系富有成果的改造。在此之前，按照亚里士多德的范例，习惯上将心理活动分成理论活动

① A. 杰勒德《论审美》（1758年英文版，1766年德文版），特别是《论天才》（1774年英文版，1776年德文版）。参阅 O. 施拉普《康德论天才》（1901年哥廷根版）。

和实践活动；但是现在如果将这样被认识到的种种不同意义的感觉归纳为认识类或意志类，会带来危害；事实更可能是这样：感觉作为特殊表现方式，有些是上述两种心灵功能的基础，有些随之而产生。在此，所受影响还是来自莱布尼茨的单子论。**苏尔泽**在柏林讲学[1]中似乎首先指出了单子晦涩的原始状态应与具有充分意识的认识和意志的发展成熟的生命形式区分开来；而他发现识别这些晦涩状态的特征是随其发生而引起快乐和痛苦的状况。根据莱布尼茨的假设，雅各布·弗里德里克·**韦斯**[2]也用类似的方法处理这件事。门德尔松（1755年）首先称这些状态为**感觉**，[3]后来这同一作家将感觉共有的基础——心理力量称为**认可能力**（*Billigensvermögen*）[4]，但是对专门术语施予决定性作用的是**特顿斯**和**康德**。前者用**情感**[5]代替感觉，而康德对情感这一术语几乎有其独特的用法。也就是他，后来把心理功能三分为**观念化、情感和意志力**作为他的哲学体系的基础[6]；此后，此种分法一直是权威性的，特别是应用在心理学上。

9．有一股逆流来自霍布斯，它宣称个人的利害是人类意志唯一的可能内容；尽管有上述的那些发展，这股逆流还是保持了下去。据此理论，道德行为标准要用纯心理学方法在该行为**有利于**

---

① 1751年至1752年。载于《杂文集》（*Vermischten Schriften*），1773年柏林德文版。

② J.F.韦斯《人类心灵本质论》（斯图加特，1761年）。

③ 在此，门德尔松在他的《论感觉的通信》一书中直接提到莎夫茨伯利。

④ 参阅门德尔松《黎明时分》，1785年，第七章（W.，I，352）。

⑤ 参阅特顿斯《对人性及其发展的哲学探索》，X，第625页起。

⑥ 参阅1780年至1790年间写的那篇论文，它最初是被打算用作《判断力批判》的绪论，其摘要转载入题名为《哲学总论》一书中，参阅第六篇第一章。

他人的后果中去寻找。道德只存于社会集体中。纯为自身的个人只知道个人的祸福；但在社会里他的行为要根据对他人有利或有439 害来判定，只有这种标准才被认为是伦理判断的观点。这种伦理标准观不仅符合一般观点，而且也适应于基于纯经验心理学而无形而上学基础的伦理学的需要。甚至最后坎伯兰和洛克也同意这种观点。不仅像巴特勒和佩利等神学道德家，而且还有像普里斯特利和哈特利等联想心理学家也赞同这种观点。这条思想路线的典范公式逐渐形成了。一种行为产生的幸福越多，能享受这种幸福的人越多，从伦理上说它就越使人快乐：**伦理理想就是最大多数人的最大幸福**。这成为**功利主义**（又称福利功利主义）的口号。

然而这个口号引起以量来决定个别情况和个别关系的伦理价值的思想。霍布斯和洛克关于把严格的理证伦理学知识建筑在功利主义原则上的思想似乎已经找到一种受到自然科学欢迎的固定的思维形式。**边沁**紧紧追寻着这种有诱惑力的思维形式，他所阐述的功利主义思想的独特因素即基于此，——这项工作他抢着为公共利益的满腔热情去做，尔后又多次论述它。关键问题是找到确切的和固定的观点，据此观点，能够决定为行为者本人福利也为他所在集体的福利的每一行为方式的价值，——有些关于行为本身的，有些关于此行为与其它行为的关系的。边沁在这个价值及其反面的表格中，高瞻远瞩地考虑了个人以及社会的关系和需要，他设计了一个快乐和痛苦的对照表以计算对人类活动和社会机关有益和有害的结果。在休谟那里也一样（参阅后面，12），对伦理价值的估计归入理智测量的范围，但此工作赖以进行的因素只不过是快乐和痛苦的感觉。

10. 从历史上看，自霍布斯以后功利主义与**利己体系**(即假定人性本质上的利己品格)的紧密关系必然导致两种问题的分离，即有关道德标准及其认识的问题与有关道德命令的制裁及服从道德命令的动机的问题的分离。对于形而上学来说，道德命令的制裁基于自然律的永恒真理。从心理学方面来说，对于完善的追求，对于人格的充分发展，对于遵循先天伦理倾向，似乎并不需要更进一步的特殊动机；在这些前提下，道德的〔意义〕不解自明。但是，如有这样一个人，他较悲观地思考人生，他认为人的本性早已根本固定，在他自身的本性里只考虑个人的祸福——那么他必然要问：根据什么权利对于这样的人要求一种利他主义的行为方式？采取什么方式才能使这样的人服从于这种需求？如果道德不是人性本身固有的，就必须说明它是怎样从外部进入人心的。　440

在这里霍布斯和洛克早已提出的**权威**原则此时起着作用。它的最明显的观念是**神学观念**，**巴特勒**用较细致的概念结构，**佩利**用未加修饰的通俗易懂的语言，阐述了这种观念。对两者说来，效用是道德行为的标准，**神的命令**是伦理需要的权利基础。但是，当巴特勒在天然的良心中追求有关这种神的意志的知识的时候，他(仍然用"反省"这个术语)重新解释莎夫茨伯利的反省情绪；而对于佩利说来起着权威性作用的倒是神圣意志的传统天启；据他看来，我们能够说明服从这种命令只是因为这种权威性力量已经把它的戒律与报酬允诺和惩罚威胁联系起来了。这是伦理原则最激烈的脱离，也许最符合于基督教世界的**常识**：道德标准是他人的幸福，道德认识基础是被上帝启示的规律，提供"制裁"的真实基础是上帝的意志；人心中的道德动机是上帝早已为服从和叛逆所规定的对

报偿的希望和对惩罚的恐惧。

11．佩利就这样用下述假设说明了道德行为的现实性：本性是自私，但沿着神学动机所指出的弯路，通过同样自私的希望和恐惧的动机的媒介，最后达到上帝所命令的利他主义的行为方式；而**感觉主义的心理学**则用国家的权威和社会集体生活的约束力代替了神学的媒介：如果最后可以决定人的意志的是他自身的祸福，那么他的利他主义行为只有在下述假定下才能为人所理解：他只在利他行为中看出了在一定条件下可能实现他自身幸福的最准确、最简单、最明智的方法。因此，当神学功利主义主张应该以报之以天堂罚之以地狱来驯服天然的利己主义的时候，而经验主义者似乎认为由国家和社会所安排的生活秩序就足以达到这个目的。在这样的关系中，人自己发现：当他思考正确，他就会看出通过服从现存的道德和法律他将找到自己最大的利益。据此，道德命令的认可基于效用原则所指令的国家和公共道德的立法，而服从动机则基于只有服从才能找到自己的利益。**孟德维尔、拉美特利**和**爱尔维修**就是这样发挥他们的“利己体系”的；特别是拉美特利，他带着庸俗的冷讥热讽，力求把低级的感官意义上的“饥饿和爱情”表述为整个人生的基本动力——一种因矫揉造作变得可悲的对古代享乐主义的抄袭。

据此，德行表现出不过是享乐主义的机智的行为、“老于世441 故”、深有社会修养的利己主义、深谙人生的狡猾——这种人认识到为了幸福除了**行为要**有道德(即使实际上不道德)此外别无他路。这种观点在启蒙运动哲学中表现为当时“世界”的人生原则：——无论在**切斯特菲尔德**勋爵给他儿子的著名的信札中表现

出的愤世嫉俗的坦率自白，——或者还是以道德说教的思考形式出现，如**拉罗什富科**的《箴言与反省》(1665年，1678年增订版)和**拉布吕耶尔**的《人物志》(1687年)，在这些书里道德行为的假面具无情地被撕破了，无论何处都泄露出赤裸裸的利己主义是独一的推动力量，——最后，或者是辛辣的讽刺，如在**斯威夫特**那里，格列佛最后在雅虎①群中发现了人的真正兽性。

与这种关于人的天然劣根性的阴暗观点同时存在于启蒙运动时代的还有另一种观点：对人的道德教育正应乞助于这种低级的冲动力，通过权力和权威，借助于恐惧和希望，才能奏效。这一点甚至典型地表现在那些人身上，他们要求成熟的有高度教养的人有一种高于整个利己主义的德行。比如，莎夫茨伯利就认为用奖惩进行道德说教的正统宗教就完全适合于教育广大群众。所以，普鲁士哲王**弗里德里希**大帝② 自己就具有一种责任感，非常严格纯洁，毫不考虑个人得失，并宣称这就是最高的道德的善，然而他认为关于国家对人民的教育则应从人民的最密切的利害关系开始，即使这些利害关系是十分庸俗微小的：因为他向百科全书学派学者们承认，人作为一个"种"，绝不可能被除个人利害以外的任何东西所决定。在这方面，法国启蒙运动家们特别要求分析国家赖以争取公民们顾全整体利益的动机。**孟德斯鸠**用精致的心理学证明，在不同的心情下这种关系所表现出的形式又有多么不同。拉美特利与孟德维尔一样指出荣誉感是在文明民族中社会意识的最

① 斯威夫特著有小说《格列夫游记》(*Gulliver's Travels*)，雅虎(Yahoo)是书中出现的人形兽。——译者

② 特别参阅策勒《哲学家弗里德里希大帝》，第67页起，第105页起；并特别参阅弗里德里希的《反马基雅维里》。

强大有力的因素。而爱尔维修又进一步阐明了这种思想。

但是如果感觉主义心理学只希望从国家那里获得人的伦理教育，那么此种教育取得成功的程度就必然会成为衡量国家机关的价值的标准。这个结论由**霍尔巴赫**在«自然的体系»一书中得出。这本枯燥无味的书还能引人入胜，其特色也许是它赖以力图证明下述观点的真诚和毅力：当时社会生活的腐化形势多么不适于使公民意识超过谋求私利的庸俗观点。

12. **休谟**的道德哲学可以被认为是这次运动最全面的体现，并且是对这次运动中相互争执的思想动机最敏感的审察。它也完全建立在心理学方法的基础上：要理解人的道德生活必得从发生发展观点来研究情感、感觉和意志。休谟学说中最有意义的因素是功利主义摆脱了**利己体系**。在他那里，道德的认可和否定的标准是效果，即有待判断的性质或行为适宜于以苦乐感觉形式产生的效果；与古代人和莎夫茨伯利一样，他在最广泛的意义上解释这种观点，因为他认为道德上的快乐的对象不仅是“社会美德”，如正义、仁爱等等，还有“天生的才干”[1]，如机智、胆量、刚毅、干劲等等。但是，即使当这些品质完全与我们的福利无关，或者甚至对我们的福利有害时，我们也觉得要认可；而且这也不可能仅仅通过联想心理学的媒介就可归源于利己主义。另一方面，这些判断与错综复杂的经验之间的关系不容许假定这些判断具有先天性。相反，这些判断必然归源于一种简单的基本形式，那就是**同情**[2]，即

442

① 在这里也一样，起着影响的是古时模棱两可的名词 *Virtus* (*virtue*)〔善行〕=德行，也=才干。

② 参阅«人性论»，II, 1, 11; II, 2, 5。

我们首先能**感觉到**(至少有些微的感觉)他人的祸福也是我们自己的祸福的能力。然而,这种同情感不仅是促进道德判断的基础,而且还是道德行为最原始的动机,因为情感是意志判决的诱因。还有,只有这些原始冲动还不足以解释道德判断和道德行为。对此更复杂的人生关系,还需要对情感因素进行澄清,整理,比较,估价;而这就是**理性**的任务。因此,从理性反省便产生了除天然价值和原始价值以外的派生的"人为的"美德,正如休谟处理正义以及权利和法律的整个体系的典范一样——在这里,明显地仍然依赖于霍布斯。然而,归根结蒂,这些原则之所以有影响判断和意志的能力并不是由于理性反省本身,而是由于理性反省所乞助的同情感。

就这样,"道德感"的粗俗概念,通过休谟的研究,提炼为分支精细、概念分明的道德心理学体系,其核心即是同情原则。这同一理论在亚当·斯密的伦理著作中得到进一步的阐述。通常的功利主义曾将道德判断标准置于行为的苦或乐的结果中,与此表面现象相反,休谟果断地将注意力集中于这样的事实:道德的认可和否定更关系到体现在行为中的**意向**,就意向所指的目标即上述结果而论。因此,亚当·斯密不仅在具有同样经验的人的同感中,而且在将心比心、情感与人相通的能力中寻找这种同情本质。这种移情思想扩大得越来越远,个人对自己的判断被认为是一种承受于他人、影响于他人的判断通过同情感的媒介在自己**良心**上的反射作用。——这种思想早在巴特勒关于"反射情绪"的学说中有了准备基础。 443

根据休谟和斯密,所有道德生活现象扎根于**社会生活**,其心理

学基础是同情。这位政治经济学的创始人同他那位伟大的哲学家友人在同情感转移的作用过程中看出了个人生活利益的协调一致；这种协调一致他相信在外部商品交换领域中已经发现，商品交换之进行是根据生活条件的短缺与劳力竞争有关的供求关系的作用过程。① 但是随着他洞察到个人完全依赖于他不能创造而自己又实际生存于其中的社会集体，启蒙运动哲学便超出了自身的范围。

第三十七节　文化问题

A. 埃斯皮纳斯《十八世纪社会哲学和革命》*(La philosophie sociale du 18 siècle et la révolution)*，1898年巴黎法文版。

W. 格雷厄姆《从霍布斯到梅因的英国政治哲学》*(English Political Philosophy from Hobbes to Maine)*，1899年伦敦英文版。

启蒙运动哲学，通过对自然科学的形而上学的依赖，通过自身的心理学路线，为人类社会的巨大组织及其历史发展勾画出基本思想的轮廓。在这些组织中可以看到个人活动的全部成果，并从中产生了这样的倾向：挑选出那些人们可从这样的普遍社会组织中盼望得到的利益；并用发生发展观将这些利益当作形成上述组织的动机和充足理由；与此同时从批判观点出发将这些利益当作评定这些组织的**价值**的标准。凡是人们有意地创造出来的东西都应该证明是否真正实现了他们的目的。

1．霍布斯首先把这种概念引入政治和法律的轨道。国家表

① 《原富》(伦敦，1776年)。

现为个人的人工制造物；人们在彼此争斗中，在为生活和物资的担忧中，在追切需要中，建立了国家。国家的整套权力体系应建立在**契约**上，公民们出于以上动机便相互订立了这个契约。伊壁鸠鲁的与这同样的契约论在中世纪后期复活了，通过唯名论一直传到近代哲学，又将其影响扩展到整个十八世纪：这不仅包括自霍布斯以来的统治契约和服从契约，而且包括社会制度本身的制定过程。但是霍布斯在契约论的基础上建立了专制制度，这种人为的专制主义结构经过多次政治事件之后越来越让位于**人民主权原则**。这 444 原则扎根于由英国、法国、荷兰的新教徒的宗教意识所决定的信念中；这原则在实践上得到强大的发展，成为 1688 年英国宪法的基础以及洛克的政治形式的基础，洛克提出国家三权（即立法、行政和外务）分立平衡的学说。这个原则作为理想的需要也成为孟德斯鸠著作的主导思想。孟德斯鸠考虑到他当时腐朽的裁判权，要想让司法权完全独立，而他想到行政部门和外务部门（分别为对内对外的政权）应统一在一个君王之下；最后这个原则在**卢梭**的《社会契约论》一书中发展为完全的民主制度。在这本书里，委托权和代表权应受到最大程度的限制，主权行使权也应直接交给全体人民群众①。在霍布斯学说的所有这些改造中（正如在斯宾诺莎②曾经根据亚里士多德的共和政体路线所提出的改造中）历史政治上的影响是显而易见的，但是霍布斯与卢梭之间的对立也有其理论背景。如果人的本性被认为是天生自私的，那么他必然要被国

① 参阅 G.D. 维奇奥《论社会契约说》（*Su la Teoria del contratto sociale*），波洛尼亚，1906 年意大利文版。

② 在《政治论文》一书中，此书在理论上完全建立在霍布斯原则上；参阅前面第三十二节，5。

家的强大臂力所强制去遵守社会契约；但如果人在他的感情上是善良的，合群的，正如卢梭的看法那样，那么，人们就期待他自动地站在整体的立场上永远按照契约所规定的内容行事。

此时很有趣的是，十八世纪的契约论又与不具备纯心理学基础的法哲学学说相通。此时的“**天赋人权**”也从个人权利而来，并力求从此论点推论出在相互关系中的个人权利。但是在贯彻这个原则时，在德国哲学结论中表现出迥然不同的两种倾向。莱布尼茨仿照古代人的范例根据实践哲学最普遍的原则得出法律的概念[①]。沃尔夫也在这方面仿效他，不过他认为政治契约的目的是为了保证个人相互完善、启发和幸福而彼此促进：因此根据他的意见，国家不仅要关心对外的安全，而且要关注最大范围内的公共福利。其结果是，沃尔夫指定国家有权利和义务对被错误和感情所左右的广大的愚昧群众进行彻底的管教，并甚至用教育的方式干预他们的私人生活。因此，沃尔夫给善心的警察国家的“慈父”专政提供了理论基础，当时的德国人民在这种政权的统治下感情十分复杂。

与此观点针锋相对的结论在理论上与法哲学同道德的分离联系在一起。**托马休斯**以他的*justum*〔正义〕与*honestum*〔德行〕的绝然的分离早为此铺平了道路。在这条路线上，托马休斯的弟子**冈德林**（1671—1729年）主张，**法律必须单独作为个人外在关系的秩序来处理**。它以维持对外和平作为自己的目标；因此它的法令只对外有强制性。国家活动局限于对外的法律保障，这种局限性最明

① 参阅他的《万国外交法典》（*Codex Juris Gentium Diplomaticus*，1693年）绪论，《选集》（厄尔德曼），第118页起。

显不过符合于启蒙运动的个人主义精神。如果个人只出于需要勉强同意政治契约，那么他显然会倾向于尽可能地对国家让步，而且只有在国家要实现的目标对他绝对需要时他才会向国家献出自己最根本的“权利”。这不仅是一般世俗庸人的思想，他们在有事时就动辄去叫警察，而私下又把法令视若仇敌，尽可能敬鬼神而远之；这也是理智高度发展的启蒙运动者们的感觉，在他们丰富的内心生活里关心的只是毫不受人干扰地沉醉于艺术和科学的享受。事实上，当时德国的现实，四分五裂，精神上缺乏理想，这就产生了对政治社会生活漠不关心的态度，这种态度就这样找到了它在理论上的表现。在这方面文化人对国家的估价达到最低点，也许洪堡的威廉的《论对国家效力范围的规定》①（*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*）出色地刻画了这一点。在这里，人的高尚志趣都被谨慎地排除于国家权力范围之外，政府的任务局限于更低级的事务：保护公民的生命和财产。

2．在这方面德国哲学仍然对政治现实抱着十分冷淡的态度，但在另一方面在德国哲学中又出现了启蒙运动的普遍倾向：根据哲学原则评价和组织社会生活和个人生活。如果说，这个时代的光荣是成功地清除了积压在欧洲人民历史仓库中的破烂，那么，托马休斯、沃尔夫、门德尔松和尼古拉应受此荣誉而无愧（参阅第三十六节，5）。但是在法国启蒙运动者们那里，问题的这一方面表现得还要激烈得多，有效得多。在这里只消回忆一下伏尔泰就够了。伏尔泰具有第一流的文学才能，他百折不挠地、胜利地维护着理性

① 写于1792年，1851年由E.考尔出版。

和正义。但是他在整个欧洲公众舆论审判台前在一定程度上所进行的斗争由他的同胞们通过批判社会制度和提出改进意见详尽地被接续下去了。哲学思考通过广泛而且往往热情的讨论走向改造国家的道路。在此，启蒙运动的弱点很快随着自身的优点而产生了。和往常一样，启蒙运动从人或万物普遍的永恒性质中吸取它批判现存制度和提出改革现有制度的准则；因此它看不见历史现实的合法性和生命力，并且它相信，在现存制度表现出违反理性的地方就有必要将现存制度变成一块 *tabula rasa*〔白板〕，以便根据哲学原则建立完整的社会。根据这个精神，启蒙运动文学，特别是在法国，铺平了与**历史实际破裂**(**革命**)的道路。有代表意义的是**自然神论**的发展过程，因为没有一个正统宗教能经受住自然神论的“理性”批判，自然神论取消了一切传统宗教，代之以自然宗教。

446

因此，法国革命根据美利坚合众国发展过程，根据卢梭的《社会契约论》的精神[①]，力图宣布“自由、平等、博爱”的抽象的自然状态是“人权”的实现。无数二三流人物迫不及待地提起笔来维护和歌颂这种看法[②]。他们大多数都是肤浅的伊壁鸠鲁主义者，站在孔狄亚克实证主义立场上说大话吹牛皮。因此，沃尔内以《自然体系》在〔自我〕完善能力一直受到宗教压抑的人的愚昧和贪婪中探索一切社会罪恶的根源。当所有“幻觉”连同这些宗教都被驱散的时候，新组织起来的社会的最高行动原则将是：只有能促进人的利益的东西才是“好的”；公民教义问答手册可概述为下述规律：“自

① 参阅 G.杰林尼克《人权和民权的论述》(*Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*)，1919 年德文第三版。

② 这种文学的特色是对教义问答手册(教会教育的特定形式)的偏爱。

存——求知——克己——为他人生存，也让他人为你生存”①。但是，还更带唯物主义性质的是在**圣朗贝尔**那里出现的革命理论；从他那里出现了后来文学中经常为人所讨论的定义：“人是有感觉的有机实体，他能理解周围的环境，以及自己的需要”②。他对历史极其肤浅地进行了探索，以此颂扬革命是理性在历史上的最后胜利；同时这位伊壁鸠鲁的信徒推断：这次伟大事件以民主开始，将以独裁政治而告终；关于这个问题，在**加纳**那里，这种对议会制度的一知半解已达到沾沾自喜，狂妄自大的顶峰③。

与此相反，**边沁**以其认真的求实精神力求利用功利主义原则为立法服务，此种精神极端善意地讽刺那种空洞的老生常谈、侈谈人民福利和理性第一。他力图完成这项工作，把苦乐的价值规定（参阅第三十六节，9）应用于思考特殊法规的目的，在每一事件中慎重考虑现存条件④。正在这一点上，他表现出一种洞见：在政治运动中争论的问题不仅是政治权利的问题，而且最主要的是**社会利益**问题。正是在这一条路线上崛起了一位热情奔放的成功的骑士，受过边沁影响的极端个人主义者**戈德温**⑤。但是在另外的路线 447

① 沃尔内，在《教义问答手册》之末，《文集》，I. 310。

② 圣朗贝尔《教义问答手册》绪论，《文集》，I. 52。为了说明此文献的特色，不得不提一提，在圣朗贝尔的《教义问答手册》一书中，在第二卷里《男性分析》（*Analyse de l'homme*）的后面是《女性分析》（*Analyse de la — femme*）。

③ 参阅《师范学校会议纪要》，第一卷。这次运动最受人尊重的喉舌是《哲学十年》，它在革命中认识并捍卫了十八世纪哲学的成果。参阅毕卡维《观念学派》（Id'eo-logues），第86页起。

④ 更令人遗憾的是，边沁在他后来的《道义学》中力图提出一种功利主义道德学的通俗的教义问答手册，这种手册抱着对其它道德体系的过激偏见、深仇大恨、缺乏理解，实际上是革命时期最劣等的产物。

⑤ 威廉·戈德温（1756—1836年），1793年出版了他的《政治正义》或《探索政治正义及其对一般德行和幸福的影响》（*Inquiry concerning Political Justice and its Influence on Virtue and Happiness*）。参阅C.基根·保罗《戈德温及其友人和同代人》（1876年伦敦英文版）；L.斯蒂芬《英国思想》，II. 第264页起；最近，H.塞泽夫《戈德温及十九世纪无政府主义的萌芽》，1907年海德尔堡德文版。

上，在革命文学里也听得见社会大风暴有如在远处逐渐消逝的低沉的雷声。关于**政治经济学**问题的研究，内容越来越丰富、越广泛，越来越摆脱实验原则的依赖，在法国政治经济学问题的研究主要得到**重农学派**的推动和提倡。然而正当政治学压倒一切需要保证财产所有权的时候，从社会深处冒出了**关于私人财产所有权的问题**；正当哲学家们关于社会利益如何与个人利益协调一致的问题的意见越来越分歧的时候，便冒出来了这样的思想：人类万恶的根源在于追求个人财产，首先要铲除此种原罪才会开始有一个社会道德和有道德的社会。这种**共产主义思想**由**马布列**和**摩莱里**公之于世。有一个巴贝夫①在法国督政府②的统治下，为了实现这种思想，举行了一次流产的政变。

3．然而**社会问题**在此之前已经从最低层掀起大浪。穷奢极欲的豪富与凄凉悲惨的穷困之间的阶级矛盾在大革命的起因中起着十分重大的作用，这种阶级矛盾在开始时可能更明显，更有影响。这种阶级矛盾，由于**有文化和无文化之间的对立**，达到最尖锐的程度，此与欧洲人民生活全部发展过程紧密相关。而这种对立正是在启蒙运动时期发展成最深刻最明显的裂痕。这个时代越炫耀自己的“文化”，就越更明显的是，这种文化主要是有产阶级的特权。在这观点上，英国的自然神论以其特有的坦率领头走在前面。理性宗教正如自由美好的德行一样只应为有教养的人保留着；另

① 巴贝夫（Baboenf），原名弗朗索瓦·诺埃尔（François Noël），是空想共产主义杰出的代表人物。1795年冬组织秘密革命团体“平等会”，准备发动推翻督政府起义，后因叛徒告密被捕，次年5月被处死。——译者

② 法国督政府（Directorium）又称五人执政内阁（1795—1799年）。1795年11月，以巴拉斯（Barras）为首组织内阁，系资产阶级反动政府，对外进行侵略，对内压榨人民，1799年11月9日波拿巴发动政变，解散了督政府。——译者

一方面，莎夫茨伯特认为，对于普通人说来，正统宗教的许诺和威胁仍然是刑车和绞架。**托兰德**也一样，他把他的世界主义的自然崇拜描述为“奥秘”理论。当后期自然神论者开始用通俗著作在人 448 民群众中传播这些思想时，**博林布鲁克**勋爵（他自己就是一位具有鲜明特色的自由思想家）宣称这些思想是社会的灾祸，最好采取最毒辣的手段对付之。在德国自然神论者中，像**塞姆勒**等人，非常仔细地区分作为私人事务的宗教与作为公共机构的宗教。

正如**伏尔泰**同博林布鲁克的关系所表现的一样，法国启蒙运动从一开始就坚定地更民主主义化：的确，它具有鼓动性的倾向，嗾使群众的开化与人数仅万的上层阶级孤高的利己主义进行斗争，从中渔利。但却因此发生了启蒙运动转而反对自身的转变。因为，如果在最初受到启蒙运动的激励的阶层里，“文化”所产生的结果也不过像在“上层”阶级的豪华生活中所暴露出来的一样，如果启蒙运动能为广大群众的需要所产生的成果又是如此之少，那么启蒙运动的价值就越更使人怀疑，哲学就越更把“最大多数人的最大幸福”当作衡量事物和行为的标准。

在此关联中，形成了近代哲学的**文化问题**：所谓**文化**即理智的逐渐完善（这是历史事实）、与之相联的人的冲动力的变化和人生关系的变化；——这种文化是否并在多大程度上有助于促进道德和人类真正幸福？一般的启蒙运动者越骄傲自大、越沾沾自喜地夸耀人的精神进步，夸耀人的精神在他那里在理论上和实践上都达到了清晰明确的理性生活的顶峰，那么这个问题就变得越更棘手，越更令人讨厌。

首先提出这问题的是**孟德维尔**，虽然他的提法并不直接，不确

切。在他的心理学里他是一位**利己体系**的极端信徒；与莎夫茨伯利相反，他力图证明：社会制度整个迷人的生活活力完全依存于追逐个人利益的人们的斗争，——这个原则也影响了亚当·斯密的供求理论①。如果我们想像一个人完全除掉了一切个人主义冲动（这是《蜜蜂的寓言》的涵义），只具备利他主义的"道德"品质，那么社会机能就会由于完全的忘我无私而停止不动。文化动力是纯然的利己主义，因此如果文化展开活动，并不是通过提高道德品质而只是粉饰和伪装利己主义，我们就不要吃惊了。个人幸福正如个人道德一样很难通过文化得以提高。如果个人幸福（因为文化提高）而果真增加了，那么文化进步所依靠的利己主义便会削弱。事实上，情况与此相反，物质条件通过理智提高而获得的每一进步都在个人心里唤起新的更强烈的欲望，其结果人变得越来越不满足了。因此，结果证明：表面上整体得到如此辉煌的发展，只不过是牺牲了个人的道德和幸福才得以实现。

4. 在孟德维尔那里，这些思想一方面用温和的暗示表现出来，另方面用颂扬利己主义形式表现出来——**"私人的罪恶是公共的福利"**。这些思想通过**卢梭**赋予的出色的改造获得世界文学的重大意义。在卢梭那里，有关问题不多不少只是**整个人类历史的价值**——个人道德和个人幸福的历史价值。他毫不客气地当面谴责启蒙运动：整个知识的增长、人生的美化只是使人越来越不忠实于他的天职和他的真正本性。纯粹理性的启蒙运动听不见或窒息了天然感情的声音因而达到它的无神论和利己主义的道德，就是

① 参阅A.兰格《唯物主义史》，I. 285。

在这纯粹理性的启蒙运动中卢梭看见了时代最不利的弊端和人类最令人悲痛的迷途。历史以其文明社会人为的结构败坏了人的品质[①]。人来自自然，善良，纯洁；然而他的成长一步一步使他脱离了自然。卢梭根据他第二部《论文》[②]在〔私有〕财产所有制的建立中找到了这种"败坏"的起源，财产所有制引起了劳动分工，因而引起阶级的划分，最后唤起一切邪恶的激情。那就是争取理智行为永久为谋求私利服务。

与此种文明化的野蛮的违反自然状况相比，自然状态首先表现为有如失去的天堂；在这种意义上，享乐过度，在理智上道德上变得萎靡呆滞，便产生多愁善感的渴念，此种渴念在卢梭的作品中，特别在《新爱洛漪丝》中，找到了营养。沙龙里的太太小姐们沉醉于田园诗；但是在这一点上他们听不见这位伟大的日内瓦人的告诫。

因为他并不想回到没有社会的自然状态。他确信，创造主赋予人有不断完善自己的能力(*perfectibilité*)，使人的天赋的发展成为既是义务又是自然的必然性。如果这种发展被自古迄今的历史进程引入迷途，导致腐化堕落和悲惨穷困，**历史就必须重新开始**。为了找到一条发展的正确道路，人就必须远离理智傲慢的骄揉造作的不自然状态，回到纯朴的天然的感情中去，远离社会关系的狭窄和虚伪，回到纯真的、生气勃勃的自我中去。根据卢梭的意见，为了达到此种目的，整个人类需要一部**国家宪法**，在法律面前人人平等的原则下，赋予个人在整体生活中充分自由活动的权利；人

① 英国自然神论的宗教史观(参阅三十五节，8)被卢梭扩展到所有历史领域。

② 即《论人间不平等的起源和基础》一书。——译者

450 类，作为个人的集体，需要一种**教育**①，让个人的天赋丝毫不受限制地发展自己的生命力。卢梭在上帝赐予人的天然本质结构中发现的这种乐观主义使他抱有这样的希望：我们的生活会变得越来越好，我们会发展得更自由、更纯真。

5．这样，当我们发现卢梭强烈地反对历史发展，满腔热情地力图代之以"本乎自然的"新的发展的时候，要综合和协调启蒙运动时期种种思想就得努力把人类历史本身以往发展过程理解为人性自然的发展。站在这个立场上，十八世纪哲学以这种思想剔除了自身的片面性而达到自身发展的最高峰。关于此事最初的活动是以原则性地激烈反对自然科学理智的启蒙运动而开始的，散见于意大利文学中，**维科**② 的作品中。维科一开始便离弃了笛卡儿的数学化主义（*Mathematizism*），与之相比，他更喜欢康帕内拉和

① 在《爱弥儿》一书中，卢梭往往使用"思想"一词对教育作详尽的表述；洛克提出此词原是为了一种狭窄得多的目的：为了教育上流社会的青年。在那里充分发展个性仍是主要的任务；在此不言而喻得出结论：抛弃高深莫测的偏见，注意力集中在现实的实际生活上，求助于感性，教诲和教育具体化，等等。卢梭采用这些为上流英国人设计的原则作为力求发展人（不是某一特定阶级的人或某一未来从事某种职业的人，而只是"人"）的教育因素。卢梭的这种教育学精神传至了德国的博爱主义学派。在贝斯多（1723—1790 年）的领导下，德国博爱主义将天然发展原则和功利主义原则结合起来，并为社会设计出一种合乎目的的一般的教育形式，通过这种教育利用自然的方法把个人培养成为人类社会有用的成员。

② 乔巴蒂斯特·维科（1668—1744 年）变成有影响的人物主要是通过他的著作《关于民族共同性的新科学原理》（*Principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura della nazioni*, 1725 年和 1730 年）。1924 年由 E. 奥尔巴克译成德文。参阅 K. 沃纳《乔巴蒂斯特·维科——哲人和学者》（1879 年，维也纳德文版）；R. 弗林特《维科》（1884 年，爱丁堡和伦敦，英文版）；以及弗林特《欧洲历史哲学》卷一（1874 年初版，1893 年新版）。论维科的，还有 O. 克莱姆《历史哲学家，民族心理学家维科》（1906 年，莱比锡德文版），特别是，B. 克罗齐《维科哲学》（1911 年，巴里意大利文版；1927 年，蒂宾根德文版）。此外还有，A. 佐托里《论文化》（1911 年，罗马，意大利文版）；格米根男爵《维科，汉曼和赫尔德》（1918 年，慕尼黑文集）。

培根的经验主义思想。然而他根本不相信自然科学。按照这个原则——人只能认识自己创造的东西，只有上帝才可能认识自然，而人只不过略窥(*conscienza*〔共知〕)神的智慧(*sapienza*)而已。人自身所创造的数学形式只是抽象化和虚构，不能掌握真实存在，不能掌握活生生的现实。人实际创造的是人的**历史**，只有历史人才能理解。构成这种理解力的最终基础是人对于自身的精神本质的认识，其规律性处处均匀地显示于历史过程中。经验的历史研究证实了这种猜测，因为历史研究用归纳法证实了所有民族政治形势 451 一再出现的系列。在此，对于维科特别重要的是这样的发展：文化从原始状态中摆脱出来，由于自身的过度发展最终又重新陷入更恶劣的野蛮状态。罗马史被视为此事的典型过程。维科把他分析问题的精辟细致同对于历史生活诗意般的萌芽近乎浪漫主义的偏爱结合起来。但是由于带着各不同民族各具自身重复发展过程的观点，这位孤独的苦思冥想者视而不见人类历史过程的统一性：他更进一步通过原则性地区分"世俗"历史和"神圣"历史来掩盖这种统一性。为了后者这位虔诚的信徒维护着彻底的反理性主义的权利。

然而在宗教领域里，维科还不理解关于各民族历史自觉地相互交错的思想。与此相反，此种思想早已在**博苏埃特**[①]那里找到更加有力的支持。这位法国高级教士以这种方式继承早期教父规定赎罪超度为世界事态中心的历史哲学（参阅前面第二十一

① 博苏埃特(J. B. Bossuet, 1627—1704年)，这位著名的宗教雄辩家写过《论世界史》(*Discours sur L'Histoire Universelle*, 1681年，巴黎法文版)，原为法皇太子学习课本。

节）——即通过查理大帝帝国将各民族的基督化视作世界决定性的最后的时代，其全部过程是神的天命活动的过程，其目标是一个天主教会的统治。这样一种神学观和历史观现在实际上已经被近代哲学果断地撇在一边，然而我们从**艾斯林**[①]烦琐的详尽阐述中（尽管他根据卢梭的理论）看出，近代哲学从个人主义的心理学出发用处理人类社会生活来思考历史问题，收获又多么贫乏。

在这方面卢梭思想首先在**赫尔德**关于普遍的敏感性和灵敏感觉的思想中找到肥沃的土壤。但是赫尔德在莱布尼茨和莎夫茨伯利的气氛中成长起来的乐观主义不容许他相信这位日内瓦人（卢梭）视为过去历史特性的那种偏离正轨的可能性。在他思想成熟时期他更相信：人的自然发展正如在历史中所实现的一样。当卢梭关于人的可完善性的观点被这位日内瓦人的法国信徒们，如圣朗贝尔，特别如**孔多塞**，当作美好未来的保证、当作种族完美化的无限远景的时候，赫尔德用这种观点——反对卢梭——作为解释人类过去的原则。**历史**只不过是从不间断的**自然发展**的延续。根据历史这个定义，自然科学原则与历史研究原则就不能区分了，特别是机械论观点和目的论观点之间的矛盾就被抹煞了，这就必然引起像康德这样敏锐的方法论思想家的反对[②]；另一方面，完全按照莱布尼茨单子论就能得出关于世界调和的思想结论，这种思想结论一直是哲学进一步发展的有影响的基本前提和起着调节作用

452

① 巴塞尔的艾萨克·艾斯林（Iselin 1728—1782 年）在 1764 年出版了他的《关于人类历史的哲学猜测》（*Philosophischen Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit*），两卷集。此书的烦琐庸俗引起激烈的矛盾，招致赫尔德在比克堡时期的观点和著作的对立。参阅前面第三十五节，10。参阅 P. M. A. 雷格里《艾斯林的人类历史》（1919 年，慕尼黑文集）。

② 参阅康德对赫尔德的评论《论人类历史哲学》一书（1785 年）。

的观念。

最重要的是，这种新原则涉及历史的**起源**。社会生活的起源既不得理解为人类思维的独断行为也不得理解为神的规定的独断行为，而要理解为自然关联逐步形成的结果。它既不是被杜撰出来的，也不是受命令行事的，而是〔自动〕**变成**的。独特的是，关于历史起源的这些对立的观点最早体现在**语言**学说中。联想心理学的个人主义（特别在**孔狄亚克**[1] 那里所显示出来的）在语言中看出了人的**创造**，——在德国被**聚斯米尔奇**[2] 所捍卫的超自然主义发现神的灵感；在这里，当卢梭看出了人的本性在语言中自然地、不自觉地发展的时候，他就已经说出了打破僵局的话[3]。

赫尔德不仅将这种观点吸取为自己的观点（参阅第三十三节，11），而且坚持将此观点扩展到人的一切文化活动中。因此，在他的历史哲学中，从人在*自然*中的地位出发，从地球提供给人的生活条件出发，从人的独特素质出发，他进而理解历史发展的起源和方向。在他阐述世界史的进程中他同样认为每一民族的特性及其历史意义的特性来源于它的自然素质和自然关系。但是与此同时在他的阐述中各民族的发展并不像维科所说的那样彼此孤立分离。恰恰相反，所有不同民族的发展有机地组织在一起，像一条升向完善的巨大锁链，并在整体的关联中越来越成熟地实现人性一般的素质。由于人本身是万物之冠，因此人的历史就是发扬人性的过程。**人性的观念**阐明了各民族历史命运的复杂变动。

---

① 《逻辑学》和《演算语言》。

② 《关于人类语言起源出自神的证明》（1766年，柏林德文版）。

③ 根据他的论据（尽管有些是别人的意见），神秘主义者圣马丁反对加纳对孔狄亚克学说粗俗的阐述；参阅《师范学校会议纪要》，III，第61页起。

站在这种立场上，作为启蒙运动特征的非历史的思维方式被克服了，在这伟大发展过程中每一形式都被誉为它自身条件的自453然产物；各个民族的成就和发展联结在一起形成世界史的谐和，而人性就是世界史的主题。从这里便产生未来的任务（正如赫尔德在«关于促进人性的通讯»一书中按照各种不同路线所勾画出来的一样）：越来越丰富、越来越充实地发扬人性的一切情触，并在生气勃勃的统一中使历史发展中的成熟果实成为现实。席勒充分意识到“世界文学”的此种任务，完全摆脱平庸的启蒙运动的矜骄，充满对新时代的期盼，他在对“哲学世纪”的告别词中，唱出欢乐之声：

“人呵！你多美！
在旧世纪夕照余辉里，
挺立着
你孔武的英姿，
手持着
胜利的棕枝，
高尚，自豪。”①

① 德文原诗：“Wie schön, O Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit!”

第 六 篇

454

德 国 哲 学

除德文版第 298 页和 375 页上的文献资料外还有:

H. M. 沙利波斯《从康德到黑格尔思辨哲学的历史发展》 *(Historische Entwicklung der Speculativen Philosophie von Kant bis Hegel)*, 1837 年,德累斯顿,德文版。

F. K. 比德曼《从康德至现代的德国哲学》 *(Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage)*, 1842 年至 1843 年,莱比锡,德文版。

K. L. 米歇勒 《最新德国哲学发展史》*(Entwicklungs-geschichte der neuesten deutsche Philosophie)*, 1843 年,柏林,德文版。

C. 福特拉格《康德后的哲学发展史》*(Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant)*, 1852 年,莱比锡,德文版。

O. 利布曼 《康德及其追随者》 *(Kant und die Epigonen)*, 1865 年斯图加特, 1912 年诺依德鲁,德文版。

Fr. 哈姆斯《后康德哲学》 *(Die Philosophie seit Kant)*, 1876 年, 柏林, 德文版。

A. S. 威尔姆 《康德到黑格尔的德国哲学史》 *(Histoire de la Philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel)*, 1846 年起,巴黎,法文版。

H. 洛采《德国美学史》 *(Geschichte der Ästhetik in Deutschland)*, 1868 年慕尼黑,1913 年诺伊德鲁,德文版。

E. V. 哈特曼《后康德德国美学》 *(Die deutsche Ästhetik seit Kant)*, 1886 年,柏林,德文版。

米利安 · 施米特《从莱布尼茨到现代的德国文学史》 *(Geschichte der deut-*

schen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit), 1896年新版。

W. 文德尔班《近代哲学史》 *(Geschichte der neueren Philosophie)*, 卷二《德国哲学黄金时代》, 1914年德文第三版。

R. 克罗内尔《从康德到黑格尔》 *(Von Kant bis Hegel)*, 卷一(1921年), 卷二(1924年), 德文版。

N. 哈特曼《德国唯心主义哲学》 *(Die Philosophie des deutschen Idealismus)*, 卷一(1923年), 德文版。

W. 狄尔泰《施莱尔马歇的生平》 *(Leben Schleiermachers)*, 卷一(1870年), 1922年第二版；《体验与文学创作》 *(Das Erlebnis und die Dichtung)*, 1906年；《黑格尔青年时代及其它有关德国唯心主义史论文》 *(Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus)*, 《全集》第四卷, 1921年, 德文版。

R. 海姆《浪漫主义学派——论德国精神史》 *(Die romantische Schule. Ein Beitrag Zur Geschichte des deutschen Geistes)*, 1870年初版, 1914年第三版德文版。

E. 特勒尔奇论文《德国唯心主义》 *(Deutscher Idealismus)*, 载于《新教神学实用百科全书》(《全集》, 卷四), 德文版。

H. 诺尔《德意志思潮与唯心主义体系》 *(Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme*, 《逻各斯》卷二, 1912年)。

E. 卡西雷尔《自由与形式》 *(Freiheit und Form)*, 1916年；《观念与形象》 *(Idee und Gestalt)*, 1921年。

W. 梅茨格《社会、法律与国家》 *(Gesellschaft, Recht und Staat)*, 载于《德国唯心主义伦理学》, 1917年德文版。

H. A. 科夫《歌德时代精神》 *(Geist der Goethe-Zeit)*, 卷一, 1923年德文版。

十八世纪末十九世纪初在德国各种思潮幸运地汇合在一起，出现了哲学的黄金时代，在欧洲思想史上只有自苏格拉底到亚里士多德的希腊哲学的巨大发展才堪与匹配。在短短的四十年(1780—1820年)间德国精神，无论在深度上和广度上都有巨大的

发展，出现了哲学世界观种种体系，枝繁叶茂，五彩缤纷；历史上从未有过在这样短的时期里〔人才〕如此密集。在所有这些世界观体系中前一世纪各种思潮汇合成为独具特色的、给人印象深刻的结构。它们在总体上表现为长期成长的成熟的果实，从这果实中必将迸发出至今仍难猜测的新发展的嫩芽。

这种辉煌灿烂的景象究其根源总的在于德国民族的精神活力，当时的德国民族以此精神活力重振旗鼓，接替了在文艺复兴时期开始后又遭到外力破坏而中断了的文化运动并使之达到完美境地。正当德国民族内部〔精神〕发展达到顶峰的时候（这是史无前例的事件），它的外部历史却处在最低沉的境地。当它政治上地位低下软弱无力的时候，它却培养出世界第一流的思想家和诗人。而它的战无不胜的力量恰恰存在于**哲学同诗歌的结合**。康德和歌德诞生于同一时代，两人的思想又融合于席勒一身，——这就是当时时代起决定作用的特色。通过这种最高的文化的渗透作用，文学和哲学相互促进，创作园地百花盛开，致使德意志民族发展成为一个崭新的完整的民族。在此，德意志民族再一次发现自己的精神实质；从此精神实质迸发出无穷无尽的理智力量和道德力量，通过这些力量使得德意志民族在下一世纪里有能力使其新获得的民族性在世界上发挥巨大作用。

455

哲学史在这时与一般文学最紧密地联结在一起，相互影响，相互激励，延续不断，翻来覆去。关于这点，十分显著地表现在**美学问题**和**美学观点**中，这具有深刻的、最终具有决定性的意义。哲学发现在她前面展现出一个崭新的世界，这个世界过去她只偶尔瞥见，而今她可完全占有这片幸福的乐园。无论在实质上或在形式

上，美学原则都占居统治地位，科学思维动机同艺术观的动机互相交织，终致创造出在抽象思维领域里的光辉诗篇。

文学施予哲学的迷人的魅力基于**历史普遍性**。从赫尔德和歌德起开始了我们后来所称的世界文学：有意识地从整个人类历史伟大思想创造的熔冶中塑造出真正的文化来。在德国，**浪漫派**就是作为此种使命的代表出现的。与此类似，哲学从丰富的历史启发中向前发展。她以深刻的思想意识追溯古代和文艺复兴的思想观念。她充满智慧，专心致志于启蒙运动所指出的思想途径。她归结于黑格尔，将自身理解为系统地探索和创造性地总结人类理智迄今所思考过的所有一切。

但是对于这种巨大的工作还需要一种新的概念基础，没有这种概念基础一切来自一般文学的启示都不可能找到生动的统一，因而便会继续不起作用。掌握历史思想材料的这种哲学力量寓于**康德学说**中，这是哲学不可比拟的崇高的历史意义。康德，就其观点之新，观点之博大而言，给后世哲学规定的不仅有哲学问题，而且有解决这些问题的途径。他是在各方面起决定作用和控制作用的精神人物。他的直接继承者在各个方面发扬了他的新的原则并通过同化过去的思想体系而完结其历史使命。他的直接继承者的这项工作按其最重要的特征在**唯心主义**的名义下得到最好的总结。

456

据此，我们将用两章来阐述德国哲学，第一章以康德为内容，第二章包含唯心主义的发展。在四十年的思想交响曲中，康德学说是主旋律，唯心主义为其演奏。

第一章　康德的理性批判

G. L. 莱因霍尔德《康德哲学通信》*(Briefe über die Kantische Philosophie,*《德意志信使》杂志，1786年至1787年)，1790年起，莱比锡德文版。

V. 库辛《康德哲学课本》*(Leçons Sur la Philosophie de Kant)*，1842年，巴黎法文版。

M. 德斯杜伊《从三个批判看康德哲学》*(La Philosophie de Kant, d'après les trois Critiques)*，1876年，巴黎法文版。

E. 凯尔德《康德哲学》*(The Philosophy of Kant)*，两卷集，1889年，伦敦英文版。

C. 坎顿尼《伊曼努尔·康德》*(Immanuel Kant)*，三卷集，1879—1884年，米兰，意大利文版。

W. 华莱士《康德》，1882年，牛津，爱丁堡，伦敦，英文版。

J. B. 迈耶《康德心理学》*(Kants Psychologie)*，1870年，柏林德文版。

Fr. 保尔森《康德的生平和学说》*(I. Kant, Sein Leben und seine Lehre)*，1908年初版，1920年第六版(仅述理论学说和实践学说)。

Th. 吕森《康德》，1900年，巴黎法文版。

G. 西默尔《康德讲演录十六篇》(1904年，莱比锡德文版)，从纪念康德逝世一百周年的无数演讲和文章中选出的最重要的成果(参阅《康德研究》，1904年第九期，第518页起；1905年第十期，第105页起)。

Br. 鲍赫《伊曼努尔·康德》，1923年，德文第二版。

E. 卡西雷尔《康德生平和学说》*(Kants Leben und Lehre)*，1918年，德文版。

E. 布特鲁《康德哲学》*(La Philosophie de Kant)*，1924年，巴黎法文版。

M. 冯特《形而上学家康德》*(Kant als Metaphysiker)*，1924年，德文版。

E. 屈内曼《康德》，1923年和1924年，慕尼黑德文版。

H. 李凯尔特《近代文化哲学家康德》(*Kant als Philosoph der modernen Kultur*), 1924年,蒂宾根德文版。

从庆祝演讲中选出:

哈尔纳克(*A. V. Harnack*), 1924年,柏林;福尔克特(*Joh. Volkelt*), 1924年,埃尔富特;梅尔(*Heinr. Maier*), 1924年,柏林。

这位柯尼斯堡哲学家卓越的地位在于:他全面地吸收了启蒙运动文学形形色色的思想因素,并通过这些因素的相互作用和补充获得了关于哲学问题和哲学方法的崭新的成熟观念。他经历过沃尔夫形而上学学派的陶冶,结识过德国通俗哲学家。他潜心钻研过休谟深邃的哲学论述,并曾热衷于卢梭的自**然**崇拜。牛顿自然哲学数学般的严谨,英国文学对人类观念的根源和人类意志的根源进行心理分析的精微细致,从托兰德和莎夫茨伯利到伏尔泰范围广阔的自然神论,法国启蒙运动用以促使政治社会条件得到改进的高尚的自由精神,——所有这一切在年青的康德心上引起共鸣,真诚而充满信心。他具有渊博的世界知识和令人钦佩的智慧,出色地将启蒙运动的最大优点荟萃于自身,而又诙谐机智,独具风格,分寸恰当,决不炫耀自夸。

457 但是他从所有这些基本前提出发而达到独具特色的地方是有关认识问题的错综复杂。正因为形而上学要求给予伦理信念和宗教信念以科学的确实性,所以他从根本上重视形而上学;但在他不断追求真理过程中,他自己的进步的批判精神迫使他确信唯理主义学派思想是多么不能满足这种要求,他越从根本上重视形而上学,此时形而上学对他的影响就越持久——他的眼光就越锐敏地看清楚了经验主义利用心理学方法所发展的知识的极限。在他研

究大卫·休谟时，他意识到这件事到了这样的程度：他迫不及待地求助于莱布尼茨的《人类理智新论》可能贡献给形而上学科学的可能性的援助。但是他建立在潜在的先天性原则之上的认识论体系扩展到了数学（参阅前面第三十三节，12；第三十四节，12）并很快证明自身站不住脚，这就导致他陷入旷日持久的研究中，占据了他从 1770 年到 1780 年这段时间；研究的结论，即存在于《纯粹理性批判》一书中。

其中本质上新的、起决定性作用的东西就是：康德认识到**心理方法不足以**解决哲学问题[①]；他将关于人类理性活动的**起源**和实际发展的问题与关于人类理性活动的**价值**问题完全分开。他与启蒙运动一样，总倾向于从考虑理性本身出发而不从理解**事物**出发，而对事物的理解是受形形色色的臆测和假定的影响的。但是他在考虑理性本身时发现超越一切经验的普遍判断，其有效性既不可能使之依存于它们呈现在意识中的实际结构，也不可能基于任何先天性形式。他的任务就是通过人类理性活动的全部过程去确定这些判断，从它们的内容本身、从它们与被它们所决定的理性活动的关系中去理解它们的合法性或它们的要求的极限。因此在这整个尝试过程中，他深入意识的最深处探索关于世界和人生的合理性，并从而从各个方向确定一切实在的非理性内容所开始的界限。根据这种观点，康德的批判位于启蒙运动时期与浪漫主义时期之间，浪漫主义是此发展路线的最高峰，此路线向着浪漫主义不断上升又从浪漫主义不断下降。

---

① 参阅在《纯粹理性批判》中超验的纯粹知性概念演绎法的开头论述（W. IV，第 68 页起）。

这种任务康德命名为**理性批判**，这种方法命名为**批判的方法**或**超验的方法**。他所引荐的学术名词将这种批判哲学的内容叫作对于**先天综合判断的可能性**①的探索。这种观点基于这样的基本认识：理性原则的有效性完全与其本身在经验意识（无论是个人的或是人类的）中产生的方式方法无关。一切哲学都是**独断的**；哲学或者通过描述这些原则从感觉因素中产生、发展、形成的过程，或者通过根据无论何种形而上学臆测的先天性，力图**奠定**或甚至判断这些原则。这种批判的方法，或超验哲学，研究这些原则实际出现的形式，并检验将这些原则**普遍地**和**必然地**应用于经验所具有的效用价值。

458

在康德那里从这里便产生了系统地研究理性功能的任务，以便确定理性原则并检验这些原则的有效性；这种初次出现在认识论中的批判方法自动地将其影响扩展到理性活动的其它领域。然而在这里就证明了康德最新取得的心理划分模式（参阅前面第三十六节，8）对于他**分析处理哲学问题**有权威性意义。正如在心理活动中表现形式区分为**思想**、**意志**和**情感**，同样理性批判必然要遵

---

① 这种表达式是在《纯粹理性批判》一书的创作过程中通过综合概念所获得的意义而逐渐形成的（参阅第三十八节，1）。康德在《纯粹理性批判》的绪论中是以下述方式发挥上述一般公式的：在一判断中如果谓词与主词的从属关系基于主词本身的概念，这种判断便是分析的（“引伸判断”）；如果情况相反，谓词把另一种与主词、谓词在逻辑上均不相同的东西加在主词身上，那么这种判断就是综合的（“扩充判断”）。后天（*a posteriori*）综合判断的基础是（“知觉判断”，参阅《未来形而上学导论》，第十八节，W. IV. 第298页）知觉本身的行为；相反，先天（*a priori*）综合判断，即用以阐明经验的普遍原则，则是另外一回事，这正是我们应该探索的东西。康德所谓的先天并不是指心理学上的特征，而是指认识论上的特征。它并不意味着在时间上先于经验，而是一种超越经验、不能为经验所证明的理性原则有效性的普遍性和必然性〔即逻辑上的“先”，不是时间上的“先”〕。不弄清楚这一点的人就没有希望理解康德。参阅 O. 埃瓦尔德《康德方法论》（*Kants Methodologie*），1906年柏林德文版。

循既定的分法，分别检验**认识原则**、**伦理原则**和**情感原则**——情感独立于前两者，作为事物影响于理性的〔媒介〕。

据此，康德学说分为**理论**、**实践**和**审美**三部分，他的主要著作为**纯粹理性**、**实践理性**和**判断力**三个**批判**。

伊曼努尔·康德1724年4月22日出生于普鲁士的柯尼斯堡。他是马具师的儿子，在虔信教的弗雷德里夏学院受教育。1740年他进了柯尼斯堡大学，在那里，除哲学和神学外，自然科学学科逐渐更引起他的兴趣。他结束学业后，从1746—1755年在柯尼斯堡附近几个家庭里当家庭教师，1755年秋在柯尼斯堡哲学系取得编外讲师的资格，1770年第一次被任命为正教授。他的教学活动不仅涉及哲学各专业而且扩展到人类学和自然地理学。正是在这些领域里，他以激动人心的、构思精巧的、机智而风趣的阐述把他的影响远远传出大学校门之外。在社会上他受到人们的崇敬，他的同胞们在他那里 459 寻求和发现一切激发人们兴趣的、亲切的教诲。康德中年时期这种明朗风趣的敏捷思维随着时间的转移变成一种认真严肃的人生观和严格自我控制的责任感，这种责任感体现在他倾注于伟大哲学工作的坚韧不拔的劳动中，体现在出色地完成他的学术任务中，体现在顽强的、不免带点迂腐气息的、正直的生活作风中。他过着学者的生活，孤独而优雅，其规律的进程并未被他晚年有增无已的光辉荣誉所干扰，只暂时被一层阴影所遮蔽，——在腓特力·威廉二世时期取得统治地位的正教的仇恨封禁了他的哲学，将此阴影投射在他生活的道路上。1804年2月12日他因衰老而去世。

康德的早期作品之后的生活和品格被**库诺·费希尔**典范地刻画出来了（1860年；又《近代哲学史》，卷三、卷四，1897年，1909年海德尔堡第5版）；关于他的青年时代和早期教学活动由E. 阿诺德描述过（1882年柯尼斯堡版）。康德周年纪念日发表了权威性的传记——K. 伏尔兰德《康德其人及其著作》（两卷集，1924年）。关于书信，在学院版本卷十至卷十二中已全部收入，后又收进《哲学书库》（慕尼黑，1919年）中；F. 奥曼曾出版《书信选集》（1911年，莱比锡）。

这位哲学家在十八世纪七十年代末出现了变化，特别是在写作活动方

面。他早年的"前批判时期"的著作(其中最重要的哲学著作已在第 382 页引用了)的特色是:阐述明快,优雅,表现为一位构思精巧、深谙世情者的令人喜爱的即兴创作。后期著作表现出他的脑力劳动的艰苦和思想动机的矛盾冲突,既形式周详笨拙,又结构矫揉造作;文句艰深复杂,受限频频。密涅瓦(智慧女神)驱散了文采。然而在他后期作品之上笼罩着思想深邃的肃穆气氛,笼罩着升华为感情洋溢和表情沉重的诚挚信念。

对于康德的理论发展,在开始时莱布尼茨—沃尔夫的形而上学与牛顿自然哲学之间的矛盾起着决定性的作用。前者是通过克努争(参阅第 382 页)在大学里引起他的注意;后者是通过特斯克给他的影响。由于他日益厌弃哲学学派体系,他对于**自然科学**的兴趣起着强烈的作用,当时他似乎要以全部身心致力于自然科学的研究。1747 年他的第一篇论文标题为《对生命力真实估价的思考》(*Gedanken Von der Wahren Schätzung Lebendiger Kräfte*),——论述笛卡儿学派物理学家与莱布尼茨学派物理学家之间的一个有争议的问题。他的伟大著作《自然通史与天体理论》(*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*)是第一流的自然科学论著;除短篇论文外,他那篇提出不可量物的假说的硕士论文《论火》(*De Igne*, 1755 年)也在此书之内。他的教学活动甚至直到晚期也表现出他对自然科学学科[特别是自然地理和人类学]的偏爱。参阅:保尔·门泽尔《康德关于自然和历史的发展学说》(*Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, 1911年);E. 艾迪克斯的《康德遗著》(*Kants Opus Postumum*, 1920 年)和《自然科学家康德》(*Kant als Naturforscher*, 1924 年和 1925 年);J. 克里斯《伊曼努尔·康德及其对当代自然科学研究的重要性》(*I. Kant und seine Bedeutung für die Naturforschung der Gegenwart*, 1924 年)。

在理论哲学方面,康德的观点"几经反复"(参阅第三十三节,12;第三十四节,12)。开始时(在《自然单子论》中)通过通常区分物自体(必得从形而上学上被认识)与现象(必得从物理学上被研究)的区别力图调解莱布尼茨与牛顿在空间理论上的矛盾。之后(在 1760 年以后的作品中)他达到这样的认识:唯理主义意义上的形而上学是不可能的;哲学与数学必然具有针锋相对的不同方法;哲学,作为关于既与世界的经验知识,不可能超出经验的范围。

但是在他为形而上学的崩溃而苦恼的时候，他从伏尔泰和卢梭那里，借助于对正义和神灵的“天然情感”得到安慰，就在此时他仍在继续寻求改进形而上学的方法；当他如愿以偿，借助于莱布尼茨的《人类理智新论》找到这种方法时，他就用独特的粗线条刻画出他的《就职论文》的神秘独断的体系。

从那篇论文前进到**批判体系**的过程很不明确，意见分歧。关于这段时期的发展，特别是受休谟影响的时间和方向是很值得怀疑的。参阅：Fr. 米切里斯《康德在 1770 年前后》(*Kant vor und nach 1770,* 不伦斯堡 1871 年)；Fr. 保尔森《康德认识论发展史探索》(*Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie,* 1875 年，莱比锡)；A. 里尔《哲学批判主义的历史和方法》(*Geschichte und Methode des Philosophischen Kritizismus,* 莱比锡 1876 年；1924 年至 1925 年第三版)；B. 厄尔德曼《康德批判主义》(*Kants Kritizismus,* 莱比锡，1878 年)；W. 文德尔班《康德物自体学说的各阶段》(*Die Verschiedenen Phasen der Kantishen Lehre von Ding-an-sich,* 《科学哲学季刊》，1876 年)；H. 梅尔《康德认识论的重要性》(*Die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants,* 《康德研究》卷二至卷三)；A. J. 迪特里希《康德时空学说的总体概念及其与莱布尼茨的关系》(*Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz,* 1916 年)。关于康德与牛顿、卢梭的关系还可参阅 K. 迪特里希《康德哲学内部发展史》(*Die Kantische Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte,* 1885 年)。 460

德国哲学的“末日裁判书”①《纯粹理性批判》来源于康德思想种种路线的融合和调整。此书在第二版（1787年）有一系列的改动；这些改动，一经谢林（《文集》，卷五，第 196 页）和耶可比（《文集》，卷二，第 291 页）指出应予注意后，就成为争论极为激烈的目标了。关于此事，参阅前面引用的文献著作。H. 法伊欣格尔曾尽最大努力搜集文献写出《康德纯粹理性批判评注》(*Kommentar zu Kants Krit. d. r. Vern.*；斯图加特，1887 年卷一，1892 年卷二，1922 年第二版)。参阅：N. K. 斯密《康德纯粹理性批判评注》(*A*

① “Grundbuch”/“Doomsday-book”/“末日裁判书”：其所以这样称呼是指它毫无遗漏、毫无偏见地审判了所有的人，有如上帝的最后审判，此处喻康德此书系检验和裁决历史上所有哲学理论的总结。——译者

Commentary to Kant's Critic of P. R. 1918年纽约英文版)；K. A. 梅塞《评注》(1922年)；A. 门泽尔 (1923年)；H. 科尼利厄斯 (1726年)。《批判》的评注单行本作者有 K. 凯尔巴赫，B. 埃德曼，K. 福伦德，H. 施米特，R. 施米特等等。

在批判时期的主要著作除此之外尚有：《未来形而上学导论》(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*)，1783年；《道德形而上学基础》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)，1785年；《自然科学的形而上学原理》(*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*)，1785年；《实践理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)，1788年；《判断力批判》(*Kritik der Urteilskraft*)，1790年；《纯粹理性界限以内的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*)，1793年；《论永久和平》(*Zum ewigen Frieden*)，1795年；《法律学和道德学的形而上学基础》(*Metaphysische Anfangsgründe der Rechts-und Tugendlehre*)，1797年；《关于认识能力之争论》(*Der Streit der Fakultäten*)，1798年。

关于康德讲演出版物中最重要的有：《人类学》(1798年；斯塔克编辑，1831年)；《逻辑学》(1800年)；《自然地理》(1802年或1803年)；《教育学》(1803年)；《形而上学》(珀里茨编，1821年)。参阅现代科学院版，P. 门泽尔编《康德伦理学讲演录》(*Vorlesung Kants über Ethik*，1924年，柏林德文版)。

康德全集有：罗森克朗兹和舒伯特编十二卷集，莱比锡，1738年起；哈尔登施太因 (G. Hartenstein) 编十卷集，莱比锡1838—1839年，最近八卷集，1867年起；基尔曼 (J. V. Kirchmann) 编，最近由福伦德等人修订收入《哲学文库》；卡西雷尔 (E. Cassirer) 编，1921—1923年。柏林科学院所出版的批判性全集：第1—9卷，著作；第10—13卷，书信；14—17卷，手稿遗著①。在宇伯威格—海因茨所编文献卷三中可以找到康德著作的梗概，其中包括阐述他的批判主义的无关紧要的手稿《从形而上学到物理学的过渡》(*Übergangs von der Metaphysik zur Physik*)；那里还有大量的引证完整的文献。我们只能从其中选择最优秀最有教益者，即在埃尔希和格雨伯尔主

① 后面引语所标示的卷数和页码系指柏林科学院新版本。考虑到现行有关版本的五花八门，章节段落则用原著的。关于主要著作，凯尔巴赫所编雷克拉姆版本易于将引语从过去的版本改编成其它版本。

编《百科全书》中 W. 文德尔班所写的论文《康德》，那是根据材料编排的较有价值的〔对康德哲学〕的综合评述。此后，E. 艾迪克斯着手编制详细的康德全部著作(1893 年)和论康德 (1893 年)的图书目录。关于最新文献，初由法伊欣格尔现由利贝特发行的、于 1896 年创刊的《康德研究》杂志提供了最全面的回答。1924 年〔康德诞辰二百〕周年纪念会发行了柯尼斯堡艾伯塔斯大学的纪念文集、法律经济哲学文库康德研究以及详尽的拜歇尔哲学年鉴，还有关于 600 篇论文的文学报导的理想的图书目录(第三、五、六册，1924 年起)。格洛克勒 (H. Glockner) 报导了其中最重要者 (《德意志季刊》，1925 年卷三,2)。

第三十八节　认识对象

E. 施米德《纯粹理性批判概论》(*Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse*)，1786 年耶拿德文版。

梅林对康德认识能力批判的边注和索引，1794 年至 1795 年 (最近由戈德施米特出版，1900 年起)。

H. 科恩《康德经验论》(*Kants Theorie der Erfahrung*)，柏林德文版，1871 年(1918 年第三版)。

A. 霍尔德《康德认识论论述》(*Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie*)，1873 年，蒂宾根德文版。

A. 斯塔德勒《康德哲学纯粹认识论原理》(*Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie*)，1876 年，莱比锡德文版。 461

J. 沃尔克尔特《康德认识论基本原理分析》(*Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert*)，1879 年，莱比锡德文版。

E. 普夫莱德雷尔《康德批判主义和英国哲学》(*Kantischer Kritizismus und englische Philosophie*)，蒂宾根，1881 年，德文版。

H. 斯特林《康德教科书》(*Text-Book to Kant*)，爱丁堡和伦敦，1881 年英文版。

S. 特比格内沃《纯粹理性批判的分析、历史和批判》(*Analisi, Storia, Critica*

della Critica della ragione Pura)，罗马，1881年意大利文版。

S. 莫里斯《康德纯粹理性批判》*(Kant's Critique of Pure Reason)*，芝加哥，1882年英文版。

Fr. 斯托丁杰《本体》/《物自体》*(Noumena)*，姆施塔特，1884年德文版。

E. 艾迪克斯《作为构成体系因素的康德体系》*(Kants Systematik als systembildender Factor)*，柏林，1887年德文版；《康德研究》*(Kantstudien)*，1894年德文版。

E. 阿诺德《康德研究批判补遗》*(Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung)*，柯尼斯堡，1894年德文版。

O. 埃瓦尔德《作为认识论伦理学基础的康德批判唯心主义》*(Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik)*，1908年德文版。

J. 古特曼《康德客观认识概念》*(Kants Begriff der objektiven Erkenntnis)*，1911年德文版。

A. 布龙斯威西《康德基本问题》*(Das Grundproblem Kants)*，1914年德文版。

B. 厄尔德曼《康德超验范畴演绎法中问题情况批判》*(Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien)*；《关于康德纯粹理性批判的观念》*(Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft*，《柏林科学院论文集》，1915年起)。

W. 埃里克《康德和胡塞尔》*(Kant und Husserl)*，哈雷，1923年德文版。

E. 艾迪克斯《康德与物自体》*(Kant und das Ding an sich)*，柏林，1924年德文版。

康德的认识论是以牢不可破的逻辑一贯性从近代名称论对认识问题的立场演绎出来的(参阅前面第三十四节，特别是第293页至次页，第413页)。这位哲学家在沃尔夫学派朴素的唯实论中成长起来，沃尔夫学派没有郑重考虑就认为逻辑必然性与现实性是同一的。康德能从这个学派的禁令中自觉解脱出来是由于他看出

了：用“纯理性”，即通过纯逻辑概念活动，不可能“构成”有关现实事物存在[①]或因果关系[②]的任何东西。形而上学家是“诸多思想领域的空中建筑师(Luftbaumeister)”[③]；但是他们的建筑物与现实没有关系。现在康德首先在通过经验所获得的概念中去探索此种关系，因为非常明显，概念与现实的生成发展的关联显然是由科学来认识的。但是休谟把他从“独断的睡梦中”惊醒了[④]。休谟证明：恰恰是这些关于现实的概念知识的结构形式，特别是因果关系形式[⑤]，并不是直观地给予的〔即并不存在于知觉中〕，而是〔观念的〕组合结构的产物，没有任何证据可资证明与现实有关。从“既与的”概念中也不可能认识现实。于是，康德受到莱比尼茨的启发又一次认真思考：借助于认知者的单子与被认知者的单子之间的、源于上帝的“先定谐和”，潜在的先天性的净化概念是否有可能解决思维与存在之间的关系之谜。在他的《就职论文》中他坚信这就是解决此问题的答案。但是冷静思考很快就可证明，此种先定谐和本是一种形而上学臆测，不可能证明因而也不可能支持科学的哲学体系。由此看来，事实本身说明了，无论经验主义还是理性主义都不曾解决这个基本问题——**认识与认识对象的关系**以什么作内 462

① 参阅康德《上帝存在的唯一可能的证明》。

② 参阅康德《将负量引入哲学之尝试》，特别是《结论》，《全集》卷二，第201页起。

③ 《一个视灵者的梦》，I.3，《全集》卷二，第342页。

④ 关于康德自己经常提到的这个“自白”大多数人忽视了他所谓的“独断的”指的不仅是“理性主义”，而且主要是指早期认识论的经验主义；而且还忽视了：他用此词语的典型段落中(《未来形而上学导论》序言，《全集》卷四，第260页）并没有将休谟和沃尔夫对立起来，而是只将休谟和洛克、里德、柏阿蒂对立起来。因此，康德宣称休谟把他从独断主义中解放出来，此独断主义指的是经验主义的独断主义，而理性主义的独断主义他早已在当时所出的文献的气氛中克服了。

⑤ 看来，由于康德从未提到过休谟对于同一性和实体性的批判（见前面第三十四节，4)，因此他并不了解休谟的《人性论》，而只了解他的《人类理智研究》。参阅F. H. 耶可比《全集》卷二，第292页。

容又以什么作基础①。

1.《纯粹理性批判》便是康德经过长期的独自思考后对这问题的回答。此书以系统的终结形式(此形式在《导论》中有分析性的阐述)从先天综合判断的实际出发,分别在三种理论科学中,即在**数学、纯粹自然科学和形而上学**中,检验这些科学对于普遍有效性和必然有效性的应有权利。

在系统地论述此问题时,康德在批判过程中所获得的对于理性活动性质的洞见发挥了作用。这种理性活动是**综合性**的,即多样性的统一②。这种**综合**概念③是一种新因素,将《批判》与《就职论文》区分开来。在这概念中康德找到了感性形式与知性形式之间的共同因素。这些形式在他1770年的阐述中被认为是完全不同的东西,分别具有接受性和自发性的特性④。但是此时表现出**理论理性的综合**在三个阶段中完成:感觉组合成为知觉,发生于时空形式中;知觉组合成为自然现实世界的经验,凭借知性概念而发生;经验判断组合成为形而上学知识,凭借于康德称之为理念的一

463

① 康德给马库斯·赫茨的信,1772年2月21日。

② 这个经常重复的定义使批判的认识论的基本概念非常近似于单子论的基本的形而上学概念。参阅前面第三十一节,11。

③ 此综合概念在《先验分析论》中与范畴论联系起来阐述。《纯粹理性批判》第二版第10节和第15节,《全集》卷三第91页,第107—108页;参阅第一版,IV.64,77。

④ 因此《纯粹理性批判》现行版本中的综合概念与此书最初所阐述的心理学假说相冲突。这些心理学假说来源于用德文对《就职论文》所进行的改写。此被认为系紧接1770年之后以《感性和理性的界限》的标题而出现的,后被吸收进《先验感性论》和《先验逻辑》的开头,也许还被吸收进后来的篇章如《反省概念的歧义》中。因此这些心理学假说过渡到了《纯粹理性批判》,但在《未来形而上学导论》一书中这些心理学假说就绝迹了。更早一些时候,感性和知性分别当作"接受性"和"自发性"而互相对立;但是感性的纯形式时空证明确实是感觉的综合整理原则,因而应隶属于一般的综合概念,即将多样性统一为能动的"一"。这样一来,综合概念就突破了《就职论文》的心理学模式。

般原则而发生。因此，认识能力的这三个阶段按照综合的不同形式而发展，每一高级阶段以前一低级阶段为内容。理性批判必须研究在每一阶段中此种综合的特殊形式是什么，这些特殊形式的普遍有效性和必然有效性又基于什么。

2. 关于**数学**，«就职论文»的概念的主要方面很容易适应理性批判。数学命题是综合的，归根结底依赖于纯直观结构，而不依赖于概念的发展。它们的必然性和普遍有效性不是由任何经验建立的，因而只有用“它们基于**先天的直观原则**”这条假定来解释。因此，康德表明，与所有几何和算术知识有关的**时空**的一般观念是“直观的纯形式”或“先天的直观”。一个无限空间的观念和一个无限时间的观念并不依存于无数的有限空间和有限时间的经验知觉的组合，但是由于在相互毗邻、相互连续(并存和相继)中的界限特性，整体空间和整体时间已经分别蕴寓于特殊的空间量和时间量的〔经验的〕知觉中；据此，这些特殊的空间量和时间量呈现于意识的只是一般空间的局部和一般时间的局部。空间和时间不可能是推理的“概念”，因为它们的对象只是单一的唯一的对象，而且此对象不可想像为完整的，而只是被包含在无限的综合中。并且，它们对有限量的观念的关系并不像类概念对其特殊范例的关系，而是像整体对局部的关系。因此，如果它们是纯直观，即不基于知觉反而是一切〔经验〕知觉的基础① 的直观，那么它们确实必须如此；因

① 因此我们必须再一次地提醒，如果认为此种“*Zugrundelieg en*”〔以……为基础〕或“*Vorhergehen*”〔在前〕是指时间而言，那就是对康德学说完全错误的歪曲的看法。那种认为时空是天生的观念的先天论彻头彻尾是非康德主义的，与这位哲学家明确的下述公开言论相矛盾(见前面第三十三节，12；或«导论»§21，a，«全集»卷四，第304页)：“此语并非指经验之产生，而是指存在于经验之中的东西。”

为我们虽然能想像时空里没有东西，却不能想像没有时空。时空是不可能逃脱的纯直观的既与形式，——这是**关系规律**，我们只有用此关系规律才能在心灵中以综合的统一表象感觉的繁多。而且，空间是外部感官形式，时间是内部感官形式；特殊感官的一切对象被表象在空间中，自我知觉的一切对象被表象在时间中。

数学知识决定于两种直观形式的普遍内质，而又完全不涉及特殊的经验内容；因此，如果空间和时间是“我们的感性接受性的固定形式”，那么数学知识理应在我们可能感觉到、可能经验到的464 整个范围内具有普遍的和必然的有效性，所以《先验感性论》表明：**先天**知识的对象只能是通过感觉所给予的“**繁多**”的**综合形式**，——在时空中的排列规律。但是这种知识的普遍性和必然性之能被理解只是因为**空间和时间不过是感性直观的必要形式**。如果时空所具有的现实性与知觉功能无关，那么数学知识的先天性就不可能了。如果时间是事物本身，或者是事物的真正性质和关系，那么我们只有通过经验才能认识它们，因而绝不能以普遍的、必然的方式去认识；普遍的必然的知识之可能是因为时空只不过是一切事物必然出现在我们直观中的形式[①]；按照这个原则，对于康德说来，**先天性**同**现象性**变成互相可以交换的概念。**人类认识中唯一的普遍的和必然的因素只是事物呈现于其中的形式**。理性主义局限于形式，理性主义为了形式，甚至牺牲了形式的“主观性”。

3．就这样，当康德要把知觉对象的时空关系完全当作一种不与事物本身吻合的形象显现方式，他就非常准确地区分了事物的

① 这种思想在《导论》第九节中发挥得特别清楚。

观念性概念与"感官性质的主观性"。正如笛卡儿和洛克以后的所有哲学一样，康德认为这种感官性质的主观性是自明的①。在此，争论的焦点又仅仅是现象性的**基础**。自从普罗塔哥拉和德谟克利特以来，关于色、味等现象性依赖于印象的差异和相对性；而对于时空形式，康德恰恰是从时空的不变性演绎出时空的现象性。因此，对于他说来，感官性质只提供各别的偶然的形象显现方式；相反，时空形式却提供**事物显现的普遍的和必然的模式**。确实，知觉所包含的一切并不是事物的真正本质，而是现象。但是感觉内容之为"现象"比起时空形式之为现象有着完全不同的涵义。前者只是个别主体的状态，而后者则是一切事物的"客观的"直观形式。因此，康德根据这个理由，甚至认识到自然科学的任务存在于德谟克利特—伽里略式的"质还原于量"的活动中；只有在质还原为量的活动中，才可发现基于数学基础上的必然性和普遍有效性。但是康德和前辈不同之处在于：他从**哲学观点来考虑**，坚决主张自然的数学表象形式也只能被当作现象，虽然是在这一词语的更深刻的意义上。感觉提供个别的观念，数学理论提供现实世界必然的、普遍有效的知觉，但两者都不过是**现象世界**的不同阶段；在**现象**后面，真正的物自体仍不为人所知。空间和时间毫无例外地对一切知觉对象都有效，但是超出知觉范围则对一切都无效。它们具有"**经验的现实性**"和"**先验的观念性**"。

465

4．《理性批判》超过《就职论文》的主要之点在于：这些同样的原则以完全平行对应② 的研究方式扩展到属于**知性活动的综合形**

① 参阅《纯粹理性批判》第三节，b，《全集》卷二，第56页。

② 这种对应关系通过比较《导论》的第九节和第十四节便最清楚地显露出来了。

式的认识论价值问题。

自然科学除数学基础以外还需要关于事物关联的许多一般原则。这些原则(如关于每一种变化必有其原因)是综合性的,但是,虽然这些原则通过经验始为人所意识,又应用于经验,并在经验中得到验证,但是这些原则不能由经验来树立。**这些原则中有一些虽然迄今偶尔地得到创建和阐述,并且《批判》本身还要去发现“原则体系”,但是很清楚的是,没有这种〔数学〕基础**,自然知识就会缺少必然性和普遍有效性。因为“自然”不仅是空间形式和时间形式的聚合体,形体和运动的聚合体,而且还是我们通过感官能够认知并同时**通过概念能够思维的**(内在的)**关联体**。康德将直观的繁多性综合为统一体的思维能力称为**知性**,而**知性的范畴或知性的纯粹概念就是知性的综合形式**,正如空间和时间就是知觉的综合形式一样。

现在如果“**自然**”作为我们的认识对象是事物的真正关联体,独立于我们的理性功能,那么我们只有通过经验才能认识它,绝不可能**先天地**认识。只有假定我们的概念的综合形式决定自然本身,对自然的普遍的和必然的知识才有可能。如果是自然给我们的知性规定规律,那么我们只能得到一种不充分的经验知识。因此,**先天的自然知识之所以可能只是因为情况刚刚相反,是我们的知性给自然规定规律**。但是如果自然作为物自体或物自体体系而存在时,我们的知性就不能决定自然;我们的知性决定自然**只是在**自然出现在我们的思想中时**才有可能**。因此,**先天**的自然知识之有可能**只是因为我们在知觉之间所想像到的关联不是别的只是我们的观念作用的样式**。自然作为我们的认识对象用以表现自身的概念

关系也必然只是"现象"。

5. 为了达到这种结论,《理性批判》首先确证知性的这些综合形式的思想连贯的完整性。从一开始就很明确,我们要处理的不是在**形式逻辑**中要处理的、基于矛盾律的那些分析关系。因为那些分析关系只包含按照已存于概念内的内容去确定概念之间的关系的规律[①]。但是当我们证实因与果之间或实体与偶然性之间的关系时,所呈现出来的组合方式并不被包含在这些分析形式中——这正是休谟曾经指出过的。康德在此发现了完全崭新的**先验逻辑**[②]的任务。按照(分析的)知性形式建立了有关内容的概念关系,除了这些(分析的)知性形式外,还出现有**综合的知性形式**,通过这些综合的知性形式将知觉变成抽象的概念知识的对象。在空间中调整、在时间中变化的感觉形象只有被**认为是**具有性质不变、状态恒变的事物时才会变成"客观的"或"具体的";但是通过**范畴**表现出的此种关系既不分析地潜存于知觉中,也不分析地潜存于知觉的直观关系本身中。在形式逻辑的分析关系中,思维依赖于它的对象而且最终完全有权表现为只对既与量进行处理。相反,先验逻辑的综合形式让我们能认识在创造功能中的知性,从知觉中**创造**出**思维本身的对象**来。

466

在这一点上,在形式逻辑与先验逻辑的区分上,第一次出现了康德与流行至今的希腊认识论概念之间的基本对立。希腊认识论

① 康德在《就职论文》(见Sect,II. § 5)里将此命名为 *usus logicus rationis*〔理性的逻辑应用〕,当时并认为对于经验理论说来,这已足够了(见前面第三十四节,12)。

② 参阅 M. 斯特克尔马歇尔《形式逻辑与先验逻辑的关系中的康德形式逻辑》(*Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendentalen*),布雷斯劳,1878 年德文版。

认为"对象"是独立于思维而"被既与的"，并认为理智活动过程完全依赖于对象；最多，理智活动过程的使命是利用摹写的手段重新产生这些对象或听任这些对象指令。康德发现思维对象不过是思维本身的产物。理性的这种**自发性**形成康德**先验理念论**最内在的核心。

就这样，除开亚里士多德的分析逻辑（将已有概念的隶属关系当作它的基本内容，见前面第十二节）以外，他以完全清晰的意识假定了认识论的**综合逻辑**；然而就在此时，他却满有理由地坚持主张两者具有共同因素，即**判断学**。在判断中，主词与谓词之间所设想的关系被断言是客观有效的：一切有关客体的思维都是判断。因此，如果**范畴**或**知性的主要概念**必须认为是对象所由产生的综合的关系形式，那么有多少种类的判断就必须有多少范畴，每一范畴就是主词和谓词之间以其独有判断起作用的联系方式。

467

据此，康德认为他可以从判断表推导出**范畴表**，他将此范畴表视作以往没有如此"完善"可靠的逻辑学。他根据量、质、关系和样式四种观点分别区分三种判断：全称、特称、单称；肯定、否定、无限；直言、假言、选言；或然、确然、必然。与这些判断相对应的有十二个范畴：单一性、复多性、全体性；实在性、否定性、限制性；实体与属性、因果性与依存性、同时共存或交互作用；可能性或不可能性、存在或不存在、必然性或偶然性。这种结构的矫揉造作，判断形式与范畴之间的松散关系，范畴的不等价值，——凡此种种显而易见；但是不幸的是康德竟如此坚信这个体系，在他后来的多次科研中，将此体系当作结构骨架。

6．这项任务最困难之处还在于证明：在"纯粹知性概念的先

验演绎”中范畴如何“构制经验对象”。在这里这位哲学家的深奥研究必然陷入晦涩不明之中，但此昏暗之处却被«导论»的一个出色的思想照亮了。在这里康德区分**知觉判断**（即只表现对于个别意识在时空中的感觉关系的判断)与**经验判断**(即此种感觉关系被确认为客观有效，被确认为在对象中早已存在的判断)，并且他发现它们之间的认识论价值在于：在经验判断中空间关系或时间关系是基于并受制于一种范畴，一种概念关联；而在单纯的知觉判断中则不是这样。比如，两种感觉的接续，只有当我们把它们当中的这一个现象当作另一个现象的原因时，它们才变成客观的、普遍有效的。关于感觉的空间综合和时间综合的一切特殊结构，只有按照**知性规律**组合起来时才变成“客体”(对象)。个别感觉在个别的观念机械作用中可以以任何方式进行自我排列、分离、结合；与此种个别的观念机械作用相对立的是客观的思维；客观的思维对一切都同等有效，并受制于由概念所约束的、固定的、〔有条理的、秩序井然的〕整体关联。

此事对于时间关系特别有效。因为外部感官的现象作为“我们心灵的规定”属于内部感官，因此一切现象没有例外都被置于内部感官形式即时间之下。因此，康德力图证明在范畴与知觉的特殊形式之间存在着一种“图式”①；这种图式首先使知性形式完全有可能应用在直观形象上；这种图式基于：每一个别范畴具有与时间关系的特殊形式在图式上的类似。在经验知识中我们利用这种图式来解释被相应的范畴所感知的时间关系，比如将有规律的接续领悟为因果关系；反过来，先验哲学必须在下述事实中探索 468

① 此图式被认为是直观的知性或知性的直观。——译者

此过程的合理性，即范畴作为知规性则给相应的时间关系提供经验对象的理性根据。

事实上，个别意识在自身中发现观念运动(比如幻觉)与**经验活动**之间的对立；对观念运动而言超过自身范围便无权谈及有效性了；另一方面对经验活动而言，它认识到自己被约束于对其它一切经验活动同样有效的方式中。思维与对象的关系即只基于此依赖性上。但是，如果现在认识到时间(和空间)关系的客观有效性的基础只存在于知性规则的规定中，那么事情的另一方面是，个人的意识并未认识到范畴在经验中的此种参与作用，而是将此种参与作用的结果当作他所理解的在时空中对感觉的综合的客观必然性。因此对象（客体）并不在个别意识中产生，而是早已成为个别意识的基础；个体的一切客观性的根源在于一种交迭的关联，此关联通过直观和思维的纯形式而决定一切，它将每一经历置于内容极度丰富的关系中①。康德在《导论》中将此观念活动的超个别的实体命名为"**一般意识**"，在《批判》中命名为**先验统觉**或**自我**(Ich)。然而绝对必要的是，按照康德的原始意义对于"一般意识"的这种超个别的情况既不能以心理学也不能以形而上学去阐明。这种逻辑的客观性既不可认为是根据一种经验"主体"的类比，也不可当作物自体那样的智力。因为对于康德的《批判》说来，这没有例外地只涉及存在于"经验里的什么东西"。

据此，**经验**是这样的现象体系：在这现象体系里时空的感觉综合受知性的规则所规定。因此，"作为现象界的自然"是先天认识

① 因此为了产生对象，必须假定更高级的公共意识，此公共意识进入个人的经验意识不是带着自身的功能而只带着这些功能的结果。——英译本

的对象：因为经验是通过范畴而创立，范畴对一切经验有效。

7. 范畴普遍的、必然的有效性表现在**纯粹知性的原则**中，概念形式以此原则通过图式为中介向前发展。然而在这里立即表现出：康德范畴论的重点落在第三组上，落在他希望"解决休谟的疑难"的那些问题上。从量和质的范畴我们只得到"直观的公理"（即一切现象都是外延的量）和"经验知觉的预测"（据此，感觉对象是内涵的量）；关于样式，在"经验思维的公设"的名义下只产生可能的、现实的和必然的东西的定义。与此相反，"**经验类推法**"证明：在自然界中实体是持久不变的；实体的总量既不可能增加也不可能减少；所有变化都按照因果律发生；全部实体处于彻底的相互影响、相互作用中。 469

因此，这些都是无需任何经验证明即普遍有效、必然有效的原则，也是所有自然科学的最高前提；它们包括康德所谓的**自然形而上学**[①]。但是为了达到可以把它们应用于感官所给予的自然这个目的，它们必须通过一种数学表达式，因为自然是以时空形式所感知并按照范畴所整饬的感觉体系。这种过渡是通过经验的**运动概念**而起作用的；自然界中一切发生和变化在理论上都得还原为运动。至少本来意义的自然科学可能达到的深度就在于我们能应用数学的程度。因此康德将心理学和化学只当作描述学科而被排除于自然科学之外。从而，《自然科学的形而上学原理》包括了所有根据范畴和运动可能普遍地、必然地推论出的一切。这样建设起来的康德的自然哲学，最重要之处就是他的**物质动力论**；在此他利

① 对此，康德本人已达到了自己的理论可能性的积极目的；好久以来在他脑海里就浮现出这种目的：牛顿学说的哲学根据。

用此学说从«批判»的一般原则推导出早已在«天体的自然通史»中奠定的理论，即在空间中可以运动的东西的实质是维持平衡的两种力(吸引力和排斥力)以恒变的不同程度相互作用的结果。

8. 但是，根据康德的假说，上述自然形而上学只能是**现象形而上学**，不可能是其它的，因为范畴是关系的形式，像这样的形式其本身是**空的**；它们只有通过以直观为媒介才能同对象发生关系，直观呈现出有待结合起来的内容的多样性。然而这种直观，对于我们人类来说，只是时空形式中的感官知觉，我们只将在感觉中所给予的东西当作时空的综合功能的内容。据此，人类知识的**唯一对象是经验**，即现象；自柏拉图以来通常将认识对象分为现象和本体的这种作法便失去了意义[1]。超过经验范围通过"单纯的理性"对物自体的认识是一种无稽之谈。

然而，物自体概念毫无合乎理性的意义吗？与物自体概念连在一起将认识的一切对象命名为"现象"不是没有意义了吗？这个问题是康德思想的转折点。迄今为止，所有朴素的世界观认作"对象"的东西，一部分化解为感觉，一部分化解为直观和知性的综合形式。除个人意识之外似乎没有任何东西真正存在，只有"一般意识"，先验的统觉。但是康德曾宣称在他脑海里从未否定过"事物"的现实性，那么这些"事物"究竟在哪里呢？

的确，在«理性批判»中**物自体概念**不会像在莱布尼茨那里或在康德的«就职论文»中一样再有积极的内容了；它不再是纯粹理性知识的对象，它根本不再是"对象"了。但如果仅仅思考它，至少

① «纯粹理性批判»第一版，关于区分一切对象的根据。«全集»卷四，第166页，24页。

不会有什么矛盾。首先，是纯粹假定性的，是某物，其现实性既不能肯定也不能否定，——一个真正的“难题”。人类知识局限于经验对象，因为为了利用范畴所必需的直观(*Anschauung*)在我们这里只是在时空中的接受性的感性直观。如果我们假定还有另外一种直观，那么同样，借助于范畴，这种直观还有另外的对象。这种不属于人的直观的对象仍然是现象，因为这种直观又可设想为以任何方式整饬**既与的**感觉内容的直观。但是如果我们想像有一种**非接受性的直观**，这种直观不仅综合地产生自己的形式而且产生自己的内容，这是一种真正的“创造性的想像力”，那么这种直观的对象就必然不再是现象，而是物自体。这样的能力够得上称为**知性的直观**①，**或直观的知性**。它是感性和知性这两种认识能力的统一，这两种认识能力在人身上表现为彼此分离，尽管它们通过经常接触表现出潜存的共同的根源。像这样一种能力的可能性很难否定，正如它的现实性很难肯定一样；可是康德在这里表示：我们倒可以思考有这么一个最高的精神实体。因此，本体或**物自体是可以从反面的意义上去思考为一种非感性直观的对象**，关于这些对象我们的知识绝对无言可述，——它们可设想为经验的**极限概念**。

最后，它们(非感性的直观对象)并不老是像最初表现出来那样完全难以解决。因为如果我们否定物自体的现实性，那么“一切都会立即化为现象”，我们从而可以大胆断言，除了人(或其他在感性上是接受性的生物)所感觉到的东西以外，一切东西都不是现实的。但是这种断言是一种完全不可证明的臆测。因此，先验的理

① intellektuelle Anschauung，或译“理智的直观”。——译者

念论必然不会否定本体的现实性，它只不过继续意识到，在任何情况下，物自体不可能是人的认识的对象。物自体必可思考，然而不可认识。康德以此方式争回了这种权利——指定人的认识对象“**只能是现象**”。

9．就这样为理性批判的第三部分即**先验辩证论**[①]确定了道471 路。不能经验的东西的形而上学，或者照康德喜爱的说法，“超感性的东西”的形而上学，是不可能的。要证明此事就必须通过批判历史上为此目的（即证明超感事物的形而上学的可能性）而进行的种种尝试；作为达到自己目的的实例，康德选中了莱布尼茨一沃尔夫学派的形而上学及其对唯理的心理学、唯理的宇宙论和唯理的神学的处理。但与此同时必须表明的是，不可能经验的东西，不可能认识的东西还是一定能够被思维的；因此必须发现**先验的幻相**，这种先验的幻相诱使自古以来不少伟大思想家将此必然被思维的东西当作可能认识的对象。

为达到这一目的，康德以知性活动与感性直观之间的对立为起点；只有借助于感性直观，知性活动才创建了客观的知识，由范畴所决定的思维用这样的方式将感性材料置于相互关系中——即每一个现象受其它现象的**约束**：但是在此过程中知性为了要完全地思考个别现象就必须把握此特别现象受制于整体经验中的**条件整体**。然而，由于现象世界时空的无限性，此种要求无法实现。因为范畴是现象之间的关系原则；它们认识每一现象的**制约性**只能

① 关于内容方面，正如《导论》指出的，先验感性论、先验分析论和先验辩证论构成《批判》的三个并列的主要部分；相反，康德仿效当时流行的逻辑教科书的编排而进行的形式上的分类模式与此毫不相干。事实上，“方法论”只是一种补充，包含极其丰富的细致的观察。

通过另外的现象，而要认识另外的现象又需要洞察这些现象受制于另外的现象的制约性，如此等等，以至无穷①。从知性和感性的关系出发便产生了对于人类知识来说是**必然的然而又是不可解决的问题**。康德称这些问题为**理念**；他又将此种对知性认识进行高度综合的能力命名为狭义的**理性**。

现在如果理性认为如此提出的问题已经得到了解决，那么所探索的条件总体必然会被认为是某种**不受限制**的东西（无条件者），它虽然内部包含无穷尽的现象系列的条件，但本身不再受限。这种无限系列的终结（*Abschluβ*）②对于与感性密切相联的（知性）认识说来尽管意味着一种内部的矛盾；但是知性任务的目的是寻求关于感官无限的物质资料的总体，如果这个任务被认为已经解决了，那么这种无限系列的终结必定还是可以思考的。因此**理念**是无条件者（不受限制者）的心灵表象，理念必可思考但决不可能变成认识的对象；形而上学沉溺于先验的幻相，先验的幻相的实质又在于将理念当作既与的，而理念只不过是**作为任务而硬派给的**。实际上，理念并不是像通过范畴而产生认识对象的组建性原则，而只是**调节性的原则**，此调节性原则迫使知性在经验的有限者的领域中不断探索越来越深入的内在关联。 472

关于这些**理念**康德找到三种无条件者：关于内部感官所有现象的总体，关于外部感官所有资料的总体，关于所有一般有限者（有条件者）的总体；这些无条件者分别被认作**灵魂**，**世界**和**上帝**。

---

① 参阅库萨的尼古拉和斯宾诺莎类似的思想，不过在他们那里用上了形而上学。前面第二十七节，6；第三十一节，9。

② 照康德的意见，一切知识从感觉开始，进到知性，并终结于理性。——译者

10．在“纯粹理性的谬误推理”中对唯理心理学的批判采取的方式是，用通常对于**灵魂**的实体性的证明指出逻辑主体和现实基体两者混淆的 *quaternio terminorum*〔四个界限〕；它指出，科学的实体概念与空间内持久不变的东西的知觉联系在一起，因此它只能应用在外感官的领域；它又阐明灵魂的理念，作为不受限的内感官的一切现象的实在统一体，虽然既很难证明也很难反驳，但是它却是研究心理活动相互关联的启发性原则。

论“理性的理想”那一章节中用同样方式阐述上帝这一理念。康德利用了比过去阐述这同一问题时更加严密的准确性，粉碎了过去为证明上帝存在而提出的(三种)论证的可靠性。他驳斥**本体论**证明无权只从概念推论出〔上帝〕存在。他指出，当**宇宙论**证明在“绝对必然的”存在中去追寻一切“偶然性”的东西的“原始因”的时候，它就包含一种 *petitio principii*〔预期理由〕①。他证明，目的论论证或**物理神学**论证——即使承认美、和谐、宇宙的合目的性——充其量不过像古代那样引导出一个明智的、善良的“宇宙建筑师”的概念而已。但是他强调：否定上帝存在是一种超出经验知识领域的论断，其不可证明正如其反题，确切地说在经验中研究现象的个别关联的唯一有力的动力就是基于这种对于整个现实的生动的实在的统一的信念。

然而具有极大特色的是康德在“**纯粹理性的二律背反**”中对宇宙理念的阐述。这些二律背反以极其强烈的方式表达出先验辩证论的基本思想，它们指出当宇宙被当作认识对象时彼此矛盾的命

---

① 或译“窃取论点”，指在论证过程中把本身尚待证明的判断当作论据的一种逻辑错误。——译者

题均以同等权利得以维护，只要我们一方面遵循知性要终结现象系列的要求，另方面又要遵循感官知觉要无限地接续同一现象系列的要求。因此康德证明：在“正题”中，在时间和空间中世界必然有开端和终结；关于世界实体，正题指出可分性的极限；世界上所发生的事件之始必然是有自由的（即不受原因制约的）；世界必然有一绝对的存在，即神。在反题中康德证明了此四种情况的矛盾的反面。与此同时，由于证明（有一例外）是间接性的，因此复杂性便增加了：正题通过反驳反题而得到证明，反题通过反驳正题而得到证明；因此每一判断既被证明了也被反驳了。对前两个二律背 473 反（即“数学的”二律背反）的解答，目的在于证明：在我们将决不可能变成认识对象的东西（如宇宙）当作认识对象的地方，排中律就失去了作用；在这里康德很有理由发现关于他的时空学说“先验理念论”的间接证明。关于第三和第四个二律背反，即关于自由和上帝的“动力学的”二律背反，康德力图表明（无疑，纯粹理论证明是不可能的），也许可以思考反题适用于现象，另一方面正题适用于物自体不可知世界。对于后一世界，对自由和上帝进行思考至少不会有矛盾，而在我们对现象的认识中当然碰不上这两方面的问题。

第三十九节 直言律令

H. 科恩《康德伦理学根据》(*Kants Begründung der Ethik*)，柏林，1877年德文版(1910年第二版)。

A. 赫格勒尔《康德伦理学中的心理学》(*Die Psychologie in Kants Ethik*)，

弗赖堡因布赖斯高，1891年德文版。

W. 福斯特《康德伦理学发展过程》(*Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik*)，柏林，1894年德文版。

E. 阿诺德《康德至善理念》(*Kants Idee vom höchsten Gut*)，柯尼斯堡，1874年德文版。

A. 梅塞《康德伦理学》(*Kants Ethik*)，莱比锡，1904年德文版。

B. 平延尔《康德宗教哲学》(*Die Religionsphilosophie Kants*)，耶拿，1874年德文版。

A. 施韦策《康德宗教哲学》，(*Kants Religionsphilosophie*)，布赖斯高地区弗赖堡，1899年德文版。

E. 特勒尔奇《康德宗教哲学中的历史问题》(*Das Historische in Kants Religionsphilosophie*)，《康德研究》卷九，第12—154页。

Fr. 梅迪卡斯《康德历史哲学》(*Kants Philosophie der Geschichte*)，《康德研究》卷七，1902年。

R. 克朗勒《康德世界观》(*Kants Weltanschauung*)，1914年德文版。

B. 凯勒曼《批判哲学体系中的理想》(*Das Ideal im System der Kritischen Philosophie*)，1920年德文版。

A. 格德克迈尔《康德人生观的基本特点》(*Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen*)，1921年德文版。

V. 德尔博斯《康德实践哲学》(*La Philosophie Pratique de Kant*)，巴黎1926年法文第二版。

理论理性的综合功能就是表象相互结合，成为知觉、判断和理念。**实践综合**就是意志与表象内容的关系，表象内容借此关系变成了目的。康德细心地将此关系形式排除在有认识能力的知性的基本概念之外；为此它是**实践理性**应用的基本范畴。它不提供认识对象，而只提供意志对象。

1. 由于理性批判出现了这样的问题：是否存在**先天的实践综合**，即是否存在**必然的、普遍有效的意志对象**；或者是否还得探索

理性所需要的、与**经验动机毫无关系的**、**先天的**某种东西。这种实践理性的普遍的、必然的对象我们称之为**道德律**。

对于康德说来，从一开始就非常清楚，纯粹理性给自身规定目的，其活动（如果确有这样的活动的话）就必然同意志和行为的经验动机相对立，以**命令**的形式作为**戒律**而出现。以特殊的经验对象和关系为目标的意志被决定于和依存于经验的动机；与此相反，纯粹理性意志只能受自身的规定，因此它的**目标必然指向**与天生本能**不同的某种东西**，而我们将这种为道德律所需要、与天然爱好相对立的不同的东西称为**义务**。

因此伦理判断的谓词只涉及意志的此种规定；它们（谓词）只与**意向**有关，与行为或行为的客观效果无关。康德说①：除了善良的意志以外，世界上没有一样东西可以毫无条件地被称为善。善良的意志即使其实现完全受阻于外因也仍然是善良的。德行作为人的品质就是**符合于义务的意向**。 474

2．然而变得更加必要的是要研究：是否存在这样一种**先天的**义务命令？理性所需要服从的、独立于一切经验目的的规律基于什么？康德从合目的性的实际意志活动的关联出发，谋求解答这个问题。天然的因果关联的经验随之带来了这样的结果：按照**目的和手段的综合关系**我们不得不为了一件事希求另一件事。由于对这种关系的实践考虑便产生了（技巧上的）灵活准则和（"实践上的"）机警忠告。这些都说明了："如果你希望这个那个，那么你就必须如此这般行事"。因此，这些都是**假言律令**。它们假定有一种愿望事实上早已存在，据此愿望需要进一步的意志行动以满足第

① 《道德形而上学基础》，I，（《全集》卷 IV，第 393 页）。

一个愿望。

但是道德律不可能依存于任何意志行为，道德行为一定不能表现为达到其它目的的手段。道德命令的要求必然**只为其自身**而创建、而实现。它并不求助于人另外早有所欲求的东西，而只需要具有本身价值的意志行为。唯一真正的道德行为是这样的行为——在这样的行为中执行这样的命令完全不顾忌其它的后果。**道德律是一种绝对的命令，一种直言律令**。它之有效是无条件的，绝对的，而假言律令则是相对的。

如果要问什么是直言律令的内容，那么很清楚的是，它不能包含经验因素：道德律的必要条件与“意志行为的实质内容”无关。为此，幸福不适于作道德的原则，因为追求幸福在经验中早已存在，追求幸福不是理性的要求。因此幸福主义的道德学只能导致假言律令：因为幸福主义的伦理规律只是一些“机警灵活的忠告”，忠告人们如何以最好的方法着手满足个人的本能愿望。然而道德律要求的却是不同于本能愿望的另一种意志；道德律为比追求幸福还更高的目的而存在。如果自然果真希望置我们的命运和使命于幸福之中，那么它就会给我们配备比良心的实践理性更好的、确实可靠的本能，良心一直连续不断地与我们的冲动和欲望作斗争[①]。对康德说来“幸福道德”甚至是虚伪道德的典型，因为在这种道德学里的规律总是这样：我为了另外一件事而必需做这一件事。像这样的每一道德行为都是**不自主的**，它使实践理性依赖于本身之外的某一事物。这一谴责应用于所有试图在形而上学概念

① 《道德形而上学基础》，I.（《全集》卷四，第393页）。

(如完善概念)中寻求道德原则的一切企图。康德最用劲地完全否 475
定目的论的道德学，因为当目的论道德学在神的意志中看见了制裁，在功利中看见了准则，在期待奖惩中看见了动机的时候，它就和所有各个种类的他律(Heteronomie)结合起来。

3. 直言律令必然是**实践理性的意志自由**的表现，即理性意志的纯粹自我规定的表现。因此它只涉及意志形式并要求此意志形式为**普遍有效的规律**。意志如果只服从于在经验中给予的冲动便是不自主的或不自由的，只有当它执行它自身给予的规律时它才是自主的或自由的。因此，直言律令需要我们按照**生活准则**去行动，而不是按照感情冲动去行动，需要我们按照对所有理智行事的人都有普遍立法作用的生活准则去行动。"**这样行动吧，好像你的行动准则通过你的意志变成了普遍的自然律**。"

这种符合于规律的纯粹形式原则在此通过对各种价值的反省获得了一种实质内容。在目的王国里，对某一目的有用的东西具有一定价格，但此物也可被另外某物所代替；唯有本身具有绝对价值的东西才拥有**尊严**(*Würde*)，此物即是使其它事物变成有价值的条件。道德律本身应最大限度地拥有这种尊严；因此，激励人服从道德律的动机必然只能是**对道德律本身的尊重**。为了满足外在利益的动机是不光彩的。道德律的价值应归于那种在整个经验领域中只被道德律本身所决定的人，他是道德律的化身，与道德律合二为一。因此对康德说来，**对人的尊严的尊重**是道德科学的实质性原则。人尽义务，不应为利益，而**只应为尊重他自己**；在同他的同伴交往中，他的最高原则是，不把别人当作达到自己目的的工具，而要永远尊重别人的**人格的尊严**。

从这里康德[1]推导出他的高尚的严谨的道德学体系。我们不难从中发现他老年时代的严肃性和某种迂腐顽固的特色。但是**义务与爱好之间的对立**这种基本特点深深地扎根于他的体系中。自主原则只将恪守准则和符合于义务的意志行为认作道德；自主原则在出于本能冲动所引起的道德行为的整个动机因素中只看见对纯粹道德的歪曲和误解。只有从义务出发的行为是道德的。因此，在经验中的人性冲动，其本身与道德无关；人性冲动一经与道德律要求相违背便变成不道德或邪恶的了。因此人类的道德生活存在于同个人爱好作斗争中去实现义务的要求。

476　4．因此，理性意志的自我规定是所有道德的最高需求和最高条件；然而这种自我规定，在用范畴进行思维、进行认识的经验领域里是不可能的。因为这种经验只认识由其它现象所决定的个别现象；根据理论认识原则，自我规定作为一系列有限事物的**创始**能力是不可能的。根据理论认识原则，每一个别经验意志决定于另外的(即从内容方面说)动机，而道德律需求的只是决定于规律形式的**自由**意志。因此美德只有通过**自由**才有可能，即只有通过这样的行为能力才有可能：这种行为之被决定不是根据因果模式，而是通过自身；从它自身方面说来，它是无穷尽的一系列自然变化过程的原因[2]。因此，如果理论理性(它的认识局限于经验)要决定有关自由的现实性，它必然会否定自由的现实性，从而也否定道德生活的可能性。然而《纯粹理性批判》已经证明，理论理性不能断言有

---

① 《道德形而上学基础》，《全集》卷五，第221页起。

② 这种自由概念并不是无因果关系的不计较利害的概念，而是关于意志规定的概念，此意志规定仅通过理性规律而不通过在时间上早于此规定的、经验的、已有内容的意志。参阅《纯粹理性批判》，第5节起；《全集》卷五，第28页至次页。

关物自体的任何东西，因而对于超感事物说来对自由进行思维的可能性并不存在矛盾。但是很明显，如果美德是可能的，那么自由也必然是现实的，而**物自体和超感事物的现实性**(此种现实性对于理论理性说来总是永远难以解决的问题)从而得到了保证。

这种保证的确不是一种证明，而是一种**公设**。它基于这种意识：*du kannst, denn du sollst*〔你能够，因为你应该〕。正如在你心里确实感到有道德律，你也确实相信你有遵守道德律的可能性；同样你也必然会确实相信道德的〔先决〕条件即自主和自由。自由不是认识的对象，而是信仰的对象，——不过是这样一种信仰，它在超感领域中普遍地、必然地有效，正如知性原则在经验领域中有效一样，——一种**先天的信仰**。

所以实践理性完全独立于理论理性。在过去的哲学中普遍流行着理论理性"优于"实践理性；知识过去被指派的任务是决定是否有自由，如何有自由，从而决定关于德行的现实性。根据康德，德行的现实性是实践理性的**事实**，因此我们必须相信自由为其可能性的〔先决〕条件。对康德说来，从这种关系中得出这样的结论：**实践理性优于理论理性**；因为前者不仅能够保证后者必然否定的东西，而且还表现出在有关无条件者的理念中理论理性超出了自身的范围(第三十八节，9)，此理论理性是由实践理性的需要而决定的。

477 这样，在康德那里，以崭新的完全独创的形式出现了**柏拉图关于感官和超感官、现象和物自体两个世界的理论**。知识管前者，信仰管后者，前者是必然王国，后者是自由王国。这种既对立又相关的关系存在于两个世界之间，大抵表现在人的本质中，只有人才以同等程度隶属于两者。就人系自然秩序之一员而言，他表现为经

验的品格，即以他恒守不变的品质以及他个人的意志决断表现为现象的因果关联的必然产物；但是作为超感世界的一员，他又是**思维的品格**，即本性被决定于本身内在的自由的自我规定的实在物。经验的品格是思维品格的表现，对于理论意识说来经验品格受因果律规则的约束，而思维品格的自由是对于表现在**良心**中的责任感的唯一解释。

5．然而自由不是**先天信仰**的唯一**公设**。感官世界与道德世界之间的种种关系还需要更普遍的关联；康德在**至善概念**中寻求此关联①。感性意志的目标是幸福；伦理意志的目标是德行；幸福和德行不能彼此作为手段与目的的关系。追求幸福不能使一个行为有德行；德行既不允许以使人幸福为目的，实际上也不可能使人幸福。在两者之间不存在经验上的因果关系；从伦理角度看，也不容许其间掺杂目的论的关联。但是因为人属于感官世界也属于伦理世界，所以对于人说来，“至善”必然基于**德行和幸福的结合**。然而实践观点的这一最后综合从道德上只能作这样的考虑：**唯有德行是应当得到幸福的**。

但是经验的因果必然性并不能满足在这里所说的对道德意识的需要。自然律与伦理无关，并不能保证德行必然走向幸福；相反，经验教育人们：德行需要扬弃经验的幸福，不道德（恶习）还可能与暂时的幸福结合在一起。因此，如果道德意识需求**至善的现实性**，信仰就必然超越经验的人类生活，超越自然秩序，而越入超感的范围。信仰假定一种超越于暂时存在的人格的现实性（**不朽的生命**）和一种扎根于至高理性、扎根于**神的道德世界秩序**。

① 《实践理性批判》，辩证论。《全集》卷九，第225页起。

因此，康德对于自由、灵魂不朽和神的"**道德证明**"并不是知识的证明，而是信仰的证明。这些公设是道德生活的条件。这些公设的现实性必然受到与道德生活的现实性一样的信任。但是尽管如此，从理论上说，这些公设仍和以前一样不可知。

6. 在康德那里，**自然和德行的二元论**最鲜明地表现在他的**宗教哲学**中。宗教的原则与他的认识论一致，他只能在实践理性中寻求这些原则；与超感事物有关的普遍性和必然性只能由道德意识提供。只有基于道德的东西才可能在宗教中是**先天的**。因此，康德的理性宗教不是自然宗教，而是"道德神学"。宗教基于**将道德律视作神的命令**。 478

康德又从人的双重性发展这种宗教的道德生活形式。在人的内心存在两种冲动体系：感性的和道德的。由于有意志的人格的统一性，这两种体系不可能彼此无关。根据道德需要，这种关系应该是感性冲动服从于道德冲动；但是照康德所说，在实际生活中在自然人那里，情况刚刚相反①。因为感性冲动只要稍有违背道德之处便立即变成了邪恶，所以在人内心存在一种**天然的邪恶倾向**。这种"天生邪恶"并不是不可避免的，否则就说不上对此负责。天生邪恶是不可解释的，然而又是事实；它是理解自由〔所根据〕的事实。从此便得出，人的任务就是通过善与恶的原则斗争与〔感性〕**冲动针锋相对，反其道而行之**。但是在上述颠倒活动的状态中，道德律严峻的威严对人影响巨大，使人吓倒，因此人需要维护自己的

① 在康德那里，对于人的本性的这种悲观观点无庸置疑在他的宗教教育中有其根据：他明确地反对将他的关于天生邪恶的理论同神学的原罪概念等同起来的观点；参阅《纯粹理性界限内的宗教》，I.4。

道德动机，**坚信神力**，神力将道德律当作命令强加于人，但又授与**超脱尘世的爱**使之能服从命令。

康德从这观点出发将基督教义的本质解释为“纯粹道德宗教”，即：人在逻各斯中的道德完善的理想；通过悲天悯人的同情的爱得到超度；轮回转生的隐秘。他从批判哲学的观点出发努力强调启示宗教中言之有理的东西①；在此过程中，他利用流传的独断观念远远超越了从他的理论哲学和实践哲学中可能推导出来的逻辑结论②。看来他这样做全出于个人的宗教经验。就这样，虽说与正教的历史信仰无关，但他又恢复了扎根于**拯救需要**的、曾经被启蒙运动的理性主义剥夺了的真正的宗教动机的应有地位。然而对他479说来，真正的教会又只是不可见的、道德的上帝王国，被拯救者的伦理社会。人类道德社会在历史上的体现就是教会。教会需要以天启和“法定”信仰为手段。但是教会的任务是将这种手段转化为为道德生活服务，如果它们不这样做反而把重点放在法定的东西上面，它们就会沉溺于追求报酬，沉溺于伪善之中。

相反，“圣徒社会”，人类的伦理和宗教的结合，表现为实践理性真正的**至善**。至善远远超越了德行与幸福两相结合的主观的和个人的意义，内容上具有道德律在人类历史发展中的实现③。

7．与伦理判断局限于意向紧密相连的是，康德在**法哲学**中遵循着处理这问题时尽可能脱离道德的路线。康德（仅从伦理评价

① 参阅特勒尔奇《康德宗教哲学中的历史因素》（*Das Historische in Kants Religionsphilosophie*），《康德研究》，IX，1904年，第21—154页。

② 参阅赫克斯特拉《康德宗教哲学的内在批判》（*Immanente Kritik zur kantischen Religionsphilosophie*），坎彭，1906年德文版。

③ 参阅《判断力批判》，第85节起；《纯粹理性界限内的宗教》，第三部分，I，第2页起。

上)区分意向的道德性与行为的合法性,区分自觉服从道德律与行为表面上符合于成文法的要求。行为容易受人强迫，而意向决不受人摆布。道德谈的是意向的义务，而法律所关心的是可能被强迫的、行为的外在职责。法律并不过问实现这些职责或者违背这些职责的意向。

自由是康德全部实践哲学的中心概念，他又把自由当作他的法学的基础。因为法律(或权利)是实践理性的要求，法律的先天的有效原则即存于此要求中，因此法律不可能推断为经验利益的产物，而必须从人的普遍理性的天职方面去理解。此普遍理性的天职即对自由的天职。人的集体即由那些以获取道德自由为天职而又处于自然的任性状态中的人们所组成，在他们频繁活动中相互干扰,相互阻拦。法律的任务就是制定一些条例,用这些条例让一个人的意志按照自由的普遍规律同另外一个人的意志结合起来,并通过强制执行这些条例以保证人格自由。

根据康德的思想结构从这个原则出发进行分析,便得出私法、公法(国家法)和国际法。与此同时,令人感到有趣的是,我们观察到在这个思想结构中，康德的道德学原则是怎样在各处都起着决定性的作用。因此，在私法中深远的基本原则（与直言律令相对应)是,人一定不可当作物品使用。因此，国家刑法之建立并不基于要维护国家的权力,而是基于伦理的报应的必然性。

因此,在自然状态中法律的有效性只是暂时的,只有当政府强 480 硬执行时,它才完全有效,或者照康德的说法,才有绝对的有效性。在此康德发现国家制度合理性的准则在于：如果国家是根据契约而成立,那么凡是未成决议的东西就不应该制定执行。在此,契约

说不是从经验上对国家起源进行解释，而是国家任务的准则。如果占统治地位的实际上是法律而不是独断专行，那么此准则可由任何一种宪法来执行。如果国家的立法、行政、司法三种权力彼此独立，如果立法权是以代表制度的“共和政体”形式来掌握（此条款并不排除君主政体的行政权），则此种准则的实现就得到最可靠的保证。康德认为，在个人意志自由不危害他人的自由的条件下，只有用上述方法个人意志自由才可能得到保证。只有当所有国家都采纳这种宪法的时候，它们彼此相处的自然状态才会让位于法制状态。只有在那时，现今暂行的国际法才会“有绝对的权威”[①]。

8. 最后，康德在宗教哲学和法哲学的基础上建立起他的**历史学说**[②]。他的历史学说紧密依靠卢梭和赫尔德的学说，从他们两人之间的对立发展而来。康德在〔人类〕历史中既不能看见远离人类原初良好状态的曲折的道路，也不能看见人类原始结构自然的、必然的、自明的发展。如果人类曾经有过天堂般的原始生活，那就是**天真无知的状态**，完全按照本能冲动而生活，还完全意识不到伦理的天职。然而**文化工作**只有通过同自然状态的决裂才可能**开始**；因为道德律开始为人所意识就是与违犯自然状态紧密相关。此种“**原罪**”（从理论上说是不可理解的）就是人类历史的开端。本能冲动，过去与伦理无关，而今变成了邪恶，必须制服。

自此以后，**历史的进步不在于人类幸福的增长**，而在于日趋接

① W. 亨塞尔《康德关于阻力法的学说》(*Kants Lehre Vom Widerstandsrecht*)，柏林，1926年德文版。

② 除在第449页所引论文外，参阅《从世界公民的观点撰写世界通史的想法》(*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*)，1784年；《论赫尔德思想》(*Rezension von Herders Ideen*)，1785年；《对人类历史起源的推测》(*Mutmaßlicher Anfang der Weltgeschichte*)，1786年。

近道德的完善以及**伦理自由的统治地位**所占的广度。康德以极其严肃的深度树立起这样的思想：文明的进展是以牺牲个人幸福的代价而取得成功。谁若以个人幸福为其准则，则必然只导致历史的倒退。关系变得越复杂，文明的生活力就越增长，个人的需求也就越上升，而满足那些需求的指望也就更渺茫了。但是就在这一点上，驳斥了启蒙运动者们的意见：好像幸福是人类的天职。整个人类的伦理的发展，实践理性的统治，都按照与个人在经验上的满足**相反的比例**向前发展。因为历史代表着人类外部的社会生活，其目标是法律的完善，在世界各民族中建立最好的宪法，以及永久的和平，——这个目标，正如一切理想一样，存在于永无止境的未来。 481

第四十节　自然的合目的性

A. 萨德勒《康德目的论》(*Kants Teleologie*)，柏林，1874 年德文版。

H. 科恩《康德美学基础》(*Kants Begründung der Ästhetik*)，柏林，1889 年德文版。

V. 巴希《康德美学批判》(*Essai critique sur lésthétique de Kant*)，巴黎，1896 年法文版。

O. 施拉普《康德天才论以及〈判断力批判〉一书的形成》(*Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*)，哥廷根，1901 年德文版。

E. 翁格里尔《康德目的论及其对于生物逻辑性的意义》(*Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*)，1921 年法文版。

A. 巴奥伊姆勒尔《康德的判断力批判及其历史和体系》(*Kants Kritik der*

Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik)，哈雷，1923年德文版。

由于康德将自然与自由、必然性与目的性明显地对立起来，在他那里，理论理性与实践理性之间的鸿沟如此之深，以至理性的统一受到严重的威胁。因此，批判哲学，为预示其体系秩序井然的发展①，需要一种最后的起桥梁作用的**第三原则**，以此实现**上述对立的综合**。

1．按照**心理学**规定，据康德所采用的三分法(见第三十六节，8)，解决此问题的范围只能是**情感能力**或“**认可能力**”。情感能力事实上处于概念与欲念的居间地位。情感或认可假定一种在理论意义上完善的对象观念，并与之保持综合的关系。此种**综合**，作为快乐或痛苦，或作为认可或反对，总以某种方式表现出对象被主体评价为**符合目的的**或者不符合目的的。此评价标准可能事先以有意识的目的(因而以意志形式)早已存在；在此种情况下，对象被称为**有用的**或有害的；然而也有一些情感，不涉及任何有意识的目的，直接将其对象描述为(令人)**愉快的**或不愉快的；在这些对象中便存在着虽不自觉然而表现出有某种权威性的目的规定。

据此，理性批判不得不问：是否存在**先天的情感**，或者存在**具有普遍的和必然的有效性的认可**？很清楚，对此情况的决断依赖于规定有关情感和认可的目的效用。关于意志目的，此问题通过《实践理性批判》得到解决。具有**先天**有效性的自觉意志的唯一目的是贯彻直言律令，因此在这方面，只有认可或反对的情感(其中我们运用“善”与“恶”的伦理属性)才被认为是必然的和普遍有效

① 见《判断力批判》导论之末的注释，《全集》卷五，197。

的。据此，上述这些新问题便只局限于那些情感的**先天性**，在这些情感中并不预先存在自觉的目的或企图。正如这些情感从一开始我们便可看出一样，它们是**美**和**崇高**的感觉。 482

2. 然而当我们考虑到与所有情感和认可有关的**逻辑**功能时，此问题便向另一方面发展了。表达情感和认可的判断明显地都是综合的。如愉快、有用、美和善等谓词并不是从主词中分析出来的，它们只是表达对象关于目的的价值。它们是符合目的性的评价，并在一切情况中包含着**对象从属于目的**。在此，康德应用他作为«纯粹理性批判»的基础的心理学模式，将特殊隶属于一般的能力命名为**判断力**。而判断力又在理论功能中起着理性与知性之间的这样的桥梁作用：理性提供原则，知性提供对象，而判断力则完成将原则应用于对象的任务。

不过，在理论运用中，判断力又是分析的，因为判断力决定其对象是通过一般概念按照形式逻辑的原则而决定的。要获得正确的结论全看是否找到同大前提相配的小前提或者同小前提相配的大前提。与这种不需要"批判"的"定性"判断力相对照，康德提出了**反思**判断力；在此，综合恰好存在于从属于目的之中。据此，«判断力批判»的问题表述如下：**判断自然是符合目的的，这是先天地可能的吗?** 很明显，这就是批判哲学的最高综合：将**实践理性的范畴应用在理论理性的对象上**。从一开始就很清楚，这种应用本身既不可能是理论的，也不可能是实践的，**既不是一种认识活动也不是一种意志活动**，而只是**从符合目的性的观点来静观自然**。

如果反思判断力给予这种静观这样一种判断自然的方向，即自然符合于静观主体本身，那么它就在进行**审美判断**，即只顾及我

们的感情(或情感)的形式①；相反，如果反思判断力认为自然好像本身就符合自己的目的，那么它就在进行狭义的**审目的判断**。因此，《判断力批判》被分为审美问题研究和审目的问题研究。

3 在第一部分中康德首先关心的是严格地区分**审美判断**和与之两边邻近的情感判断类或认可判断类；他从美感的观点出发来达到这个目的。美的东西与善的东西一样都有**先天性**，但是善符合于在道德律中作为目的规范的东西，而美则与之相反，使人喜爱**而不需要概念**。就是为了这个原因，不可能树立一种普遍准则，据其内容即可用逻辑明显性来判断美。美学理论是不可能的，只有一种"**审美力**②**批判**"，那就是关于审美判断的**先天**有效性的可能性的研究。

另一方面，愉快的东西与美的东西一样都有无概念性，缺乏判断的有意识的标准，因此具有印象的直接性。但是二者的区别在于：愉快的东西个别地和偶然地使人愉快，而美的东西则构成一种普遍的和必然的使人愉快对象③。关于"审美力不容争论"这个原则只有在这样的意义上才是有效的，即在应用审美力的事物中，用概念去证明任何东西也收不到效果；但这并不排除求助于普遍有效的情感的可能性。对康德说来，审美判断在逻辑上的困难恰恰在于：审美判断总意味着经历中的单称判断，但却需求其结果具有普遍的和必然的有效性。这种先天性不可能像理论判断和实践判断

① 康德在《导论》VII(《全集》卷五，第188页起)中为他改变自己的术语而辩护。参阅《全集》卷四第30页和卷三第50页，以及前面第三十四节，11，第405页附注3。

② 德文Geschmack，或译"审美趣味"。——译者

③ 参阅F. 布伦克《康德关于美的东西和愉快的东西的区别》(*Kants Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen*)，施特拉斯堡，1889年德文版；其中强调了知觉判断与经验判断的类似(见前面第三十八节，6)。

那样与概念有关，因此它必然以某种方式奠基于情感之中。

最后，美的东西有别于善的东西和愉快的东西在于：它是**完全不计较利害**的喜悦对象。这种喜悦表现在：它的对象的**经验现实性**与审美判断无关。享乐主义的所有情感的先决条件是，刺激这些情感的现象必有实物存在；伦理上的认可或不认可恰恰涉及到道德目的在意志和行为中的实现；相反，审美情感需要的条件是对**对象单纯的形象显现的纯粹喜悦**，不管这个对象对于认识是否客观存在。审美活动缺乏个人祸福的感觉力，也同样缺乏伦理目的所具有的普遍价值的活动的严肃态度，审美活动是形象显现在想像力中的单纯**游戏**。

这样一种与对象**无关**而只与**对象的形象**有关的喜悦不可能涉及对象的客观实质（因为对象的客观实质总与主体的利益有关），而只涉及对象的**形象显现形式**，因此，在这形式中需要探索的（如果有的话）是（无论以何种方式）存在于审美判断中的**先天**综合的基础。审美对象的符合目的性不可能基于审美对象符合于某种利益，只能基于审美对象符合于这样的认识形式：我们凭借这些形式将审美对象显现于我们的心中。但是在显现每一对象时共同活动的能力是感性和知性。因此**美感**产生于这样的对象——为了领悟这些对象，感性和知性在想像力中和谐地协作。鉴于这样的对象对我们形象显现活动发生影响，因而它们是符合目的的；在此便关系到显露于对对象的美感中的不计较利害的喜悦。 484

但是这种与对象的形象显现的形式原则的关系的根源不仅存在于单纯的个别活动中，而且存在于"一般意识"中，存在于"人性的超感层"中。为此，对于对象符合目的性的感觉虽然不可能用概

念来证明，但是具有**普遍可传达性**；在这里即可解释审美判断的**先天性**。

4. 如果说，康德理解美是把美的“无目的的符合目的性”(absichtslose Zweckmäßigkeit) 与对象对认识功能的影响联系起来，那么他理解**崇高**的本质是从这样的观点出发的，即对象的影响符合于人性的感性部分与超感性部分之间的关系。

美的东西意味着在认识能力的游戏中令人愉快的宁静，而崇高的印象则是通过痛苦的不适合之感〔感性形象与理性观念的不适合〕而产生的。面临对象的不可估量的伟大或压倒一切的威力，我们感到自己感官知觉的无能，不能控制，感到压抑和丧胆；但是我们理性的超感性力量克服了我们感性的这种无能或缺陷。在此如果想像力要处理的只是体积(数量的崇高)，那么理论理性强劲的组织活动就会取得胜利；相反，如果想像力要处理的是力量关系(力量的崇高)，那么我们就可以意识到我们的道德价值超过了所有的*自然*威力。在这两种情况下，对我们感官的低能所感到的不快绰绰有余地被我们高层次的理性性质的胜利所抵消和克服了。因为我们的本质的这两个方面处于协调的适当的关系中，所以这些对象有着“使人有崇高感”的作用，并引起理性喜悦的感觉，又因为这种感觉建立在形象显现的形式之上，因此它是普遍地可传达的，并且有先天的有效性。

5. 因此，尽管康德美学采取了“主观主义的”出发点，但它的目的基本上还是对*自然界*中的美和崇高进行解释，并通过形象显现的*形式*关系来决定美和崇高。因此这位哲学家只在审美判断仅涉及毫无内容意义的形式的地方才找到**纯粹美**。但是如果喜悦混

杂着任何规范(无论多么不确定)的形式意义，那么在这些地方我们就获得**依存美**；依存美总出现在这样的地方，即在审美判断所指向的对象中我们的思想总联系到某种具体的目的关系。一经我们在具体现象中直观到该现象所体现的类型的关系，依存美的这类规范便必然地产生了。不存在风景、舞姿、花朵的美的规范，但或 485 许存在有机世界高级类型的美的规范。这样的规范就是审美的**理想**，而审美判断真正的理想是**人**。

表现这种理想就是**艺术**，创造美的能力。但是如果艺术是人有目的的活动功能，那么只有当艺术表现出像自然美那样无目的，不计较利害，也无概念的时候，艺术产品才能够使人感觉有美的印象。工艺艺术根据一定目的按照规则和设计创造形象——这些形象用以满足一定的利益。**美的艺术**必须像自然的无目的的产物一样影响感情；美的艺术必须"被人视作自然"。

因此，这就是艺术创作的秘密和特征；那就是有目的地进行创造的心灵像自然一样进行工作，没有企图，不计较利害。伟大的艺术家并不按照一般规律创作，在他情不自禁的创作活动中他在创造规律本身；他是独创性的，典范性的。**天才就是像自然一样活动的智慧**。

因此，在人的理性活动领域里，天才表现出人们所追求的自由与自然的结合，合目的性与必然性的结合，实践功能与理论功能的结合；天才以无目的的符合目的性创造出美的艺术①。

6．在审目的判断力的批判中，最突出的任务是，从先验理念

① 关于康德在他的体系结构中发挥的这种理论的历史关系，见上面所引的O.施拉普的书(《康德天才论以及〈判断力批判〉一书的形成》)。

论的观点出发建立存在于对自然的科学解释与对寓于自然中的符合目的性进行思考之间的关系。**自然科学理论**在各个方面都只能是**机械的**。“目的”不是客观知识的范畴或组建原则。对自然的一切解释都在于指出一现象产生另一现象的因果必然性；一种现象决不可能因为突出了符合目的性而使人理解。这种“懒惰的”目的论就是所有自然哲学的灭亡。因此，对符合目的性的领悟决不可望成为一种认识行为。

但是，在另一方面如果我们借助于科学概念至少在原则上能够彻底通晓整个经验体系，那么机械地解释自然的观点就会给予我们完全摈弃用目的论思考自然的权利。但是如果我们找到一些地方，科学理论不足以解释既与的材料，其原因肯定不在于迄今人类经验的材料范围的局限性，而在于决定此材料的原则的固定形式，那么在这些地方如果同时表现出用机械方法不能解释的东西给我们造成不可抗拒的符合目的性的印象，那么我们就必须承认利用目的论观点来补充我们的知识的可能性。因此，批判的目的论只涉及**机械地解释自然的极限概念**。

486

其中第一个概念是**生命**。对有机体的机械论解释不但迄今尚未成功，而且按照康德的意见，在原则上是不可能的。每一生命只有通过另外的生命才能解释。我们只能通过有机体组成部分的相互间的、以及与环境之间的机械关联去理解个别的有机体功能；但是我们将永远不得不考虑作为不可能进一步分解的因素的有机物的特性及其反应能力。一位“自然考古学家”很可以尽可能按照机械原则追溯生命的血统史，一物种起源于另一物种[1]；但他将永远

① 康德预测后来出现的物种起源学说的那些章节被搜集在 Fr. 舒尔策《康德与达尔文》(*Kant und Darwin*)一书中，耶拿，1874 年德文版。

不得不在**原初组**织处停步，他不能用无机物质单纯的机械作用来解释这种原初组织；因为不在此停步我们就很可能伪造出那种原初组织。

然而，这种〔机械〕解释是不可能的，因为有机体的本质基于：整体决定于部分，部分决定于整体；每个组成部分既是整体的因，也是整体的果。这种**相互因果关系**是不可机械地理解的：有机体是经验世界的奇迹①。正是这种形式与力量的相互作用在有机体中构成**符合目的性的印象**。因此有机体的目的论观点是**必然的、普遍有效的**。但是这种观点决不可能是别的，只能是一种思考方式。在每一具体事例中，思维决不会就此满足。说得更恰当些，对此有目的的活力的洞见对于探索机械关联必然可以作为**启发式原则**，此种有目的的活力即通过这些机械关联在每个具体情况中得到自我实现。

7. 自然知识第二个极限康德命名为**自然的特殊化**。从纯粹理性产生符合自然法则的一般形式〔即因果关系等〕，而且只能产生这类一般形式。自然的特殊规律固然隶属于那些一般规律，但并不是从一般规律推演而来的。特殊规律的特殊内容只能是经验的，即从纯粹理性的观点看只能是偶然的，只有事实上的有效性②〔而没有先天的必然性〕。绝不可能理解，为什么恰恰是这种内容而不是另一种内容。③然而与此同时，自然的此种特殊性证明是完

① 参阅前面第三十四节，9。

② 在此，康德极有趣地同莱布尼茨单子论的最后臆测联系起来了。参阅前面第三十一节，11。

③ 在康德晚年著作中，他尽量贯彻此种不可能性，就因为这样，尽管他曾一再企图"从形而上学过渡到物理学"，但却未成功。

全合目的性的；一方面，关于我们的认识，因为在我们经验中丰富487多采的感性材料表明自身恰好安排得从属于知性的先天形式，——另一方面就既与的东西形形色色的多样性结合成为一个客观的统一的现实世界而言，丰富多采的感性材料本身又是符合目的的。

在此蕴涵着下述原则的理由根据：**先天地从合目的性的观点出发将自然当作整体**；在自然的因果链锁的庞大机械活动中看出实现**理性的最高目的**。但是按照实践理性的优先性，此最高目的不可能是别的，只能是**道德律**以及通过人类历史的全部发展获得此道德律的实现：在此，目的论观点通向对神圣的世界秩序的道德信仰。因此表现出："经验体系"，感官世界最后在空间的广袤和时间的发展中的总体，必然被视作受目的所规定的思维世界的体现。理论理性和实践理性之间的二元性不仅在形式上而且在实质上在审美理性中得到了克服：在此，康德哲学的世界观首次找到了自己的终结。从此观点出发，人们理解到康德从特殊问题着手而发展起来的个别理论的终极意义。

最后，如果我们在这样的意义上将自然理解为合目的性的，即在自然界中普遍形式与特殊内容规定之间是完全协调的并从而隶属于伦理目的，那么**神的精神**就表现为理性，此理性创造内容的同时创造形式，并在此内容中实现自身的生活秩序——表现为**知性的直观或直观的知性**[①]。三个批判的观念汇流于此概念之中。

① 《判断力批判》，第七十七节。参阅 G. 蒂勒《康德的知性的直观》（*Kants Intellektuelle Anschauung*），哈雷，1876 年德文版。

第二章 唯心主义的发展

康德所取得的原则发展到全面的德国哲学体系是在极其复杂的环境相互影响下完成的。在外部条件方面，最有意义的是，批判哲学开始遭到冷遇和误解，之后第一次被拥戴为耶拿大学的领导精神，并成为辉煌的大学教学活动的中心。在此存在着一种诱因，把康德对哲学问题进行仔细分析和精心处理而奠定的基础发展成为统一的、给人印象深刻的**教育体系**。体系欲望从未有一个时代如此强烈地统治着哲学思想。这绝大部分原因来自受到多方面的强烈刺激的听众的欲望，他们要求教师给他们一种完整的、科学的**世界观**。

然而在耶拿，哲学与歌德的居住地、德国的主要文学城市**魏玛**关系甚密；通过经常性的个人接触，**诗与哲学**互相激励。在席勒结合了两者的思想之后，两者的相互作用随着运动的迅速发展变得越来越密切，越来越深刻。 488

第三种因素纯属哲学性质。出现一种巧合，硕果累累：正当这位“摧毁一切、锐不可当”的柯尼斯堡人的理性批判开始披荆斩棘辟路前进的时候，所有形而上学体系中最坚韧不拔有条不紊的体系，“独断主义”的典型，名闻德国：它就是**斯宾诺莎主义**。通过耶可比与门德尔松的斗争（此斗争与莱辛对斯宾诺莎的态度有关），后者的理论引起人们最浓烈的兴趣。这一来，尽管两者之间存在

着深刻矛盾，但康德和斯宾诺莎却成为下一时代思想围绕着发展的两根支柱。

可以认为，康德哲学最大的影响在于：所有这些体系的共同特性是**唯心主义**①；它们全都从康德在阐述**物自体概念**中交织着的种种敌对思想发展而来。在犹豫不决的批判后不久，**费希特**，**谢林**和**黑格尔**带头坚持不懈地将世界理解为**理性体系**。这些思想家的许多弟子将他们的形而上学思辨哲学扩展开来，五彩缤纷，形形色色；与此果敢的毅力相对比，在**施莱尔马歇**和**赫尔巴特**等人那里又出现了对康德关于人类知识的极限的回忆。而另一方面，这同一因素部分地以神秘诗歌的形式发扬起来，如像在**耶可比**那里，以后又在费希特那里，部分地又以**反理性主义的形而上学**结构通过**谢林**后期的学说以及在**叔本华**那里发扬起来。

然而，这些哲学体系共同的特征是：哲学兴趣的全面性，创造性思想的丰富，对近代文化需要的敏感，以及从原则性观点出发对历史的观念材料融会贯通所表现出来的无往而不胜的强大力量。

《纯粹理性批判》在开始时遭到冷遇，尔后又遭到强烈的反对。最重大的障碍来自弗里德里克·海因里希·**耶可比**（1743—1819年，歌德年青的朋友，从狂飚时期到浪漫主义时期的一个典型人物，宗教伤感主义的主要代表，

① 趁此开头，不妨在此表明：不仅主要发展线索从莱因霍尔德到费希特，谢林，克劳塞，施莱尔马歇和黑格尔是唯心主义的，而且常常与之对立的体系系列，如赫尔巴特和叔本华，也是唯心主义的——那就是，在这样的范围内即所谓"唯心主义"被理解为在意识过程中去剖析经验世界。赫尔巴特和叔本华之为"唯心主义者"，其程度与康德相当。他们推断出物自体，但对他们说来，感官世界也只不过是"意识现象"。在叔本华那里，意识现象经常受到重视。相反，在赫尔巴特那里，他因为完全不同的理由反对费希特—黑格尔路线，与此事实相联的是，他命名物自体为"实粒"(Realen)，这种事态导致过去哲学史教科书称呼他的学说为"实在论"，称呼他本人为"实在论者"，与"唯心主义者"相对立。对他这样的评述就完全歪曲了事实，引入了歧途。

最后他当了慕尼黑学院院长)。他的主要著作命名为:《休谟论信仰或唯心论和实在论》(*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*), 1787年版；此外，还有论文《关于批判主义将理性归于知性的企图》(*Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*), 1802年。论文《论神灵及其启示》(*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811年)，目标直接指向谢林。也可参阅他的全集(六卷集,莱比锡德文版，1812—1825年)第二卷，哲学著作导论。对于他的学说的评论，见 Fr. 哈姆斯（柏林，1876年)；F. A. 施米德（海德尔堡，1908年)。他的主要弟子是 Fr. **柯彭**,其著作有《哲学本质阐述》(*Darstellung des Wesens der Philosophie*), 纽伦堡,1810年德文版；参阅载于埃尔希和格雨伯尔主编《百科全书》中 W. 文德尔班论柯彭的论文《柯彭》。 489

此外，还必须提到康德的下述敌手：G. E. **舒尔策**（1761—1823年)，曾写不署名作品《艾奈西狄姆或论基础哲学的基础》(*Ænesidemns oder über die Fundamente der Elementarphilosophie*), 1792年德文版，1911年再版,还有《理论哲学批判》(*Kritik der theoretischen Philosophie*), 汉堡，1801年德文版；J. G. **哈曼**(参阅前面第三十六节,7)，他对于康德《批判》的《评论》首先披露于莱因霍尔德的《论文集》；G. **赫尔德**，观点见其著作《知性和理性——对"纯粹理性批判"的元批判》，(*Verstand und Vernunft, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799年)和《卡利戈尼》(*Kalligone*, 1800年)。

更加积极为发展康德学说而工作的是 J. S. **贝克**(1761—1840年)：《从唯一可能的观点来评论批判哲学》(*Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werben muß*), 里加，1796年德文版；参阅 W. 狄尔泰著作，载于《哲学史文库》(第二卷，第592页起)。同样情况，还有萨洛蒙·**梅蒙**(1800年去世)：《先验哲学探索》(*Versuch einer Transzendentalphilosophie* 1790年)；《新逻辑学探索》(*Versuch einer neuer Logik*, 1794年)；《亚里士多德范畴》(*Die Kategorien des Aristoteles*, 1794年)；参阅 J. 威特《梅蒙》,柏林，1876年德文版；A. 默茨纳,格赖夫斯瓦尔德,1890年；弗里德里克·孔茨《梅蒙哲学》(*Die Philosophie S. M. s*, 1912年)。

在耶拿，E. 施米德教授提倡康德哲学。它的主要喉舌机关是在耶拿创办的《耶拿文学评论通报》，自1785年起由舒策和胡费兰德编辑。传播批判主义取得最大成功的是 K. L. 莱因霍尔德的《论康德哲学的书札》，(*Briefe über die kantische Philosophie*)，此书首次披露于威兰的《德意志信使》杂志(1923年雷克拉姆出版社再版)。

这同一作家又开始了一系列理论改造工作。K. L. 莱因霍尔德 (1758—1823年)逃离了维也纳的圣巴纳巴士修道院，1788年在耶拿大学任教授，1794年起任基尔大学教授，撰写《人类表象能力的新理论探索》(*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*，耶拿，1789年)；《关于纠正过去哲学中的误解的文集》(*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse in der Philosophie*，1790年)；还有《哲学知识基础》(*Das Fundament des Philosophischen Wissens*，1791年)。他是一个非常热情的人，但缺少独创性。他的欣赏能力和一定的表达技巧使他对康德哲学作出巨大贡献，虽然不无缺陷。这就是他在耶拿时期的重要性。后来经过他的观点的多次改变，他陷入虚幻怪僻之中，并被人遗忘了。在耶拿时期他所阐述的学说，轮廓粗略，阐释肤浅，但有系统，很快成为康德哲学家们的学派体系。在此，如尽录这些人数众多的哲学家们的名字使之不致被人遗忘，很不适宜。

Fr. 席勒发挥康德思想远为细致，更富才华，更有独创性。他的哲学著作在此要提出的有《论秀美与尊严》(*Anmut und Würde*)，1793年；《论崇高》(*Vom Erhabenen*)，1793年；《审美教育书简》(*Briefe über die ästhetische Erziehung des Mensch*)，1795年；《论朴素的诗与感伤的诗》，(*Über naive und sentimentalische Dichtung*)，1796年；此外还有哲学诗，如《艺术家》(*Die Künstler*)，《理想与人生》(*Ideal und Leben*)以及与克尔纳、歌德和洪堡的通信。参阅 K. 托马歇克《席勒与科学的关系》(*Sch. in seinem Verhältnis zur Wissenschaft*)，维也纳，1862年德文版；K. 特斯坦《席勒与科学的关系》，柏林，1863年德文版；库诺·费希尔《哲学家席勒》(*Sch. als Philosoph*)，1891年，德文第二版；Fr. 宇伯威格《历史学家和哲学家席勒》(*Sch. als Historiker und Philosoph*)，由布拉希刊行，莱比锡1884年德文版；G. 盖尔《席勒与康德伦理学的关系》(*Sch.s Verhältnis zur kantischen

Ethik)，施特拉斯堡，1888年德文版；K. 克莱塞《席勒的审美感觉学说》*(Sch's Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung)*，柏林，1893年德文版；K. 伯杰《席勒美学的发展》*(Die Entwicklung von Sch's Ästhetik)*，魏玛，1893年德文版；E. 屈内曼《康德和席勒的美学基础》*(Kants und Sch.s Begründung der Ästhetik)*，慕尼黑，1895年德文版；同一作者，《席勒》，慕尼黑，1905年德文版；K. 伯杰《席勒》，慕尼黑，1904年德文版；B. C. 恩格尔，柏林，1908年。此外，逝世一百周年纪念论文，见《康德研究》，X，I.(1905年)；W. 伯姆《论席勒审美教育书简》，哈雷，1927年德文版。关于歌德哲学内在联系，见K. 福尔莱德尔《康德，席勒，歌德》，1923年德文第二版；H. 西伯克《思想家歌德》*(G. als Denker)*，1922年德文第四版；E. A. 鲍克《歌德的历史基础世界观》*(G. s Weltanschauung auf historischer Grundlage)*，1907年德文版；Chr. 施雷普夫《歌德的人生观》*(G. s Lebensanschauung)*，两卷集，1905年至1906年；H. St. 张伯伦《歌德》，1912年德文版；G. 西姆尔《歌德》，1923年德文第五版；F. 冈多尔夫《歌德》，1926年德文第十二版；H. A. 科尔夫《歌德时代的精神》*(Geist der Goethezeit)* I. 1923年。在丰富的浮士德文献中有：Fr. Th. 维谢尔《歌德的浮士德》*(G. s Faust)*，附福尔肯海姆的《补遗》，斯图加特，1921年德文第三版；K. 伯尔达赫《浮士德与忧伤》*(Faust und die Sorge)*，载于《德意志季刊》，1923年，I.；H. 里克特《论浮士德文集》(《逻各斯》，卷十，1921年；同书卷十四，1925年；《科学院》，卷四，1925年；《德意志季刊》，卷三，1925年)。

约翰·哥特利勃·费希特1762年出生于劳齐茨地区的拉门瑙，在舒耳普弗尔塔和耶拿大学受教育。在他做家庭教师经历过多次命运变化之后，他才以他的著作《天启批判试探》*(Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*而著名，此书在当时一个偶然的机会以无名氏的作品发表，一般人认为是康 490 德所写(1792年)。1794年当他住在苏黎世的时候，他被邀请去接替莱因霍尔德任耶拿大学教授。他在那里工作卓有成效，但在1799年由于“无神论争辩”被免职了(见他的《诉诸公众》和《法院答辩》；此外，H. 里克特《费希特的无神论争辩》，载《康德研究》卷四，第137页起)，他到了柏林，在那里同浪漫主义者交往。1806年他曾在一短时期被派到埃尔兰根大学去。1806年他到柯尼斯堡，然后又回到柏林，从1807年冬天到1808年他发表了《对德意志民

族的演说》(*Reden an die deutsche Nation*)。在新创办的柏林大学里他是一个教授又是被选举出的第一任校长。1814年他得了流行的斑疹伤寒而去世。参阅 J. G.《费希特生活和大学通信》(*F. s Leben und literarischer Briefwechsel*), 由他的儿子刊行，苏尔次巴赫，*1830* 年(*1862* 年)德文版。由于他在艰苦环境中工作，用了巨大努力才走出自己一条路来，因此他整个一生充满着事业欲、充满着改造世界的欲望。他用康德学说的原理力求改造生活，特别是大学和学生的生活。他发现他最有成效的活动就是当一个演说家和讲道者。雄心勃勃的计划，不顾实际情况，甚至往往缺乏足够的材料知识，形成他孜孜不倦的追求的内容，此内容具体体现在他的"意志哲学"中。首先，他的唯心主义的无所畏惧和忘我精神在他的《对德意志民族的讲演》(*Reden an die deutsche Nation*, 1807年)中得到证实。在此讲演集中他以炽热的爱国主义号召祖国人民回到他们真正的内心本质去，号召他们进行道德改造，从而走向政治解放①。他的主要著作有：《全部知识学的基础》(*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794年)；《知识学特征概要》(*Grundriß des Eigentümtichen in der Wissenschaftslehre*, 1795年)；《天赋人权基础》(*Grunllage des Naturrechts*, 1796年)；两篇《知识学导言》(*Einleitungen in die Wissenschaftslehre*, 1797年)；《伦理学体系》(*System der Sittenlehre*, 1798年)；《人之天职》(*Die Bestimmung des Menschen*, 1800)；《封闭的商业国家》(*Der geschlassene Handels-staat*, 1801年)；《论学者的本质》(*über das Wesen des Gelehrten*, 1805)；《论现代之特征》(*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806年)；《走向幸福生活之途径》(*Anweisung zum seligen Leben*, 1806年)；《政治学讲演集》(*Staatslehre, Vorlesungen*, 1813年)；《著作集》，八卷，柏林版，1845年至1846年；《遗著集》，三卷，波恩，1834年，1925年再版。主要著作六卷集由 F. 梅迪卡斯编(1911—1912年)，最近增补了一部分未发表过的很有价值的资料。另外的资料由丹内伯尔格提供(《康德研究》，1911年)；Fr. 比克塞(1914年)；S. 伯杰(Marb. Diss. 1908年)；M. 龙策(1909年)以及 H. 舒尔茨编辑的批判性的书信全集(1925年)。H. 舒尔茨有价值的传记性的著作《从同代

① 在此，他不仅是康德的弟子，而且是志同道合的 J. H. 佩斯塔洛齐的弟子。对后者的论述，见 A. 斯坦《佩斯塔洛齐与康德哲学》(*P. und. Kantsche Philosophie*, 1927年)和 F. 德莱凯特《论佩斯塔洛齐》(*Pestalozzi*, 1927年)。

密友通信中看费希特》(*Fichte in Vertraulichen Briefen seiner Genossen*, 1923年)。参阅 J. H. 勒维《费希特哲学》(*Die Philos. Fichtes*), 斯图加特,1862年德文版。R. 亚当森《论费希特》,伦敦,1881年英文版。G. 施瓦伯《费希特和叔本华的唯意志论》(*F.s und Schopenhauers Lehre vom Willen*), 耶拿, 1882年德文版。M. 卡里尔《论费希特的精神发展》(*F.s Geistesentwicklung*), 慕尼黑, 1894年德文版。E. 拉斯克《费希特的唯心主义及其发展史》(*Fichtes Idealismus und die Geschichte*), 蒂宾根和莱比锡,1902年德文版。W. 卡比茨《对费希特知识学的研究》,(*Studien zu F.s Wissenschaftslehre*),柏林, 1902年德文版。G.坦普尔《费希特艺术观》(*Fichtes Stellung zur Kunst*), 施特拉斯堡,1902年德文版。A. 施米德《费希特哲学及其内在统一问题》(*F. s Philos. und das Problem ihrer inneren Einheit*), 弗赖堡, 1904年德文版。X. 莱昂《费希特哲学》(*La Philosophie de F.*), 巴黎, 1902年法文版;同一作家《费希特与谢林对立》(*Fichte contra Schelling*), 1904年,日内瓦第二次哲学代表大会,第194页起;同一作家《费希特及其时代》,现三卷,1922年起。Fr. 梅迪卡斯《论费希特》, 柏林, 1905年德文版;同一作家《费希特生平》, 1922年第二版。H. 海姆泽特《论费希特》,1923年。E. 伯格曼 (1914年), E. 赫希《费希特的宗教哲学》(*F. s Religionsphilosophie*, 1914年);古尔威希《费希特具体伦理学体系》(*F. s System der konkreten Ethik*), 1924年; N. 沃尔纳《政治思想家费希特》(*F. als Politischer Denker*), 1926年。

弗里德里希·威廉·约瑟夫·**谢林** 1775年出生于累翁贝格(符腾堡),在蒂宾根受教育后1796年来到莱比锡,1798年在耶拿1803年在维尔茨堡任教授职, 1806年被聘请到慕尼黑科学院。自1820年至1826年这段时间他在埃尔兰根大学很活跃, 1827年进入了新创办的慕尼黑大学。1840年又应聘到柏林,在那里他很快辞退了教师职务。1854年逝世于拉加茨。参阅 G. 韦茨编辑出版的《信札中谢林生活一瞥》(*Aus Sch.s Leben in Briefen*), 莱比锡, 1871年德文版。在他的个性中占优势的是他在各个方面的富于幻想、激励人心的综合才能:宗教与艺术,自然科学与历史给他提供丰富的材料,他利用这些材料赋予康德和费希特所构制的体系形式以生命和活力,并使之与其它许多有趣事物激动人心地、富有成果地联系起来。通过这些活动说明

了：他似乎正处于不断改造他的学说之中，与此同时他还认为他在工作中自始至终坚持了他的同一的基本观点。他的哲学和写作的发展可分为五个阶段：1．自然哲学：《关于自然哲学的一些观念》*(Ideen zu einer Philos. der Natur)*，1797年；《论宇宙精神》*(Von der Weltseele)* 1798年；《自然哲学体系草案》*(Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie)* 1799年。2．审美的唯心主义：《先验唯心主义体系》*(Der transzendentale Idealismus)* 1800年；《艺术哲学讲演集》*(Vorlesungen über die Philosophie der Kunst)*。3．绝对唯心主义：《我的哲学体系的阐述》*(Darstellung meines Systems der Philosophie)*，1801年；《布鲁诺或论事物的自然原则和神圣原则》*(Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge)* 1802年；《论学术研究方法讲演集》*(Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums)*，1803年。4．自由学说：《哲学与宗教》*(Philosophie und Religion)*，1804年；《论人类自由的本质的科学研究》*(Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit)*，1809年；《耶可比关于神圣事物的著作的纪念物》*(Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen)*，1812年。5．神话哲学与天启哲学，他的著作第二部分中的《讲演录》。《全集》十四卷集，斯图加特和奥格斯堡，1856—1861年德文版。最新整理手稿版，慕尼黑，1927年起。M．施勒特尔选辑《关于社会哲学文集》(《炉火》，卷十二，1926年)。参阅 K．罗森克兰茨论谢林的《讲演集》，但泽，1843年；还有 L．诺亚克《谢林和浪漫主义哲学》*(Sch. und die Philos. der Romantik)*，柏林，1859年德文版；E．v．哈特曼《谢林的实证哲学》*(Sch.s positive Philosophie)*，柏林，1869年德文版；同一作家《谢林的哲学体系》*(Sch.s philosophisches System)*，莱比锡，1897年德文版；R．齐默尔曼《谢林的艺术哲学》*(Sch.s Philosophie der Kunst)*，维也纳，1876年德文版；K．弗朗茨《谢林的实证哲学》*(Sch.s positive Philosophie)*，科特，1879年至1880年，德文版；Fr．沙佩《谢林的神话哲学和天启哲学》*(Sch.s Philosophie der Mythologie und der Offenbarung)*，瑙恩，1893年至1894年德文版；G．梅林斯《谢林的历史哲学》*(Sch.s Geschichtsphilosophie)*，海德尔堡，1907年德文版；O．布朗《谢林之为人》*(Sch. als Persönlichkeit)*，莱比锡，1908年德文版；G．斯蒂芬斯基《论古希腊一

德意志宇宙观》(*Das hellenisch-deutsche Weltbild*), 1925年; Fr. 罗森茨韦格《德国唯心主义最早的体系纲领》(*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*), 一本出土手稿, 海德尔堡, 1917年;此外,卡西雷尔《逻各斯》卷七和卷八(1918年至1919年)和 W. 贝姆(《德意志季刊》,卷四, 1926年)。库诺·费希尔专论集第四版的《谢林》中附有 H. 福尔肯海姆有价值的《补遗》(1923年)。

与谢林关系最密切的思想家中可以着重指出的有:在浪漫主义者(见 R. 海姆《漫浪主义学派》,柏林, 1870年, 1920年第四版; R. 胡赫《浪漫派的黄金时代》, 1921年第八版;《浪漫主义的传播与消亡》, 1921年,第六版; O. 埃瓦尔德《浪漫主义问题》,柏林, 1904年; E.柯切尔《浪漫主义哲学》,耶拿, 1906年; O. 沃尔泽《德国浪漫主义》, 1920年,第四版; S. 埃尔克斯《关于浪漫主义的评价及对其研究的批判》, J. 彼得森《德国浪漫主义的本质规定》, 1926年)中有 Fr. **施勒格耳**(1772—1829年;特征和批判见《艺文》杂志, 1799年至1800年;《露琴德》, 1799年; 1836年至1837年由温迪施曼编辑出版从1804年至1806年中选辑的《哲学讲演集》;《全集》十五卷集,维也纳1846年版)和**诺瓦利斯**(本名弗里德里希·冯·哈登贝格, 1772—1801年;对他的论述见 E. 海尔布伦,柏林, 1901年; W. 狄尔泰在《经历与文学创作》中的论述; H. 西蒙《神秘的唯心主义》,海德尔堡, 1906年; R. 塞缪尔《哈登贝格的诗的政治观和历史观》, 1925年),还有 K. W. **索尔格尔**(1780—1819年;《欧文》, 1815年;《哲学谈话集》, 1817年;由海泽编辑出版的《美学讲演录》, 1829年);此外,还有 L. **奥肯**(1779—1851年;《自然哲学教程》,耶拿1809年或1811年;见 A. 埃克《论奥肯》,斯图加特, 1880年), H. **斯蒂芬斯**(1773—1845年,一位挪威人;《哲学的自然科学的基本特征》, 1806年), G. H. **舒伯特**(1780—1860年;《对一般生命史的臆测》, 1806年至1807年); J. J. **瓦格纳**(1775—1841年;《理想哲学体系》, 1804年;《人类知识工具》, 1830年);弗朗兹·**巴德尔**(1765—1841年,《认识的诱因》, 1822年起;《思辩的教义学》, 1827年起;《全集》,由霍夫曼编辑并附传记,莱比锡, 1851年起;参阅 E. 利布《巴德尔的青年时代》, 1926年; D. 鲍姆加特《巴德尔与哲学浪漫主义》, 1926年), K. chr. Fr. **克劳塞**(1781—1832年;《哲学体系草案》, 1804年;《人性原型》, 1811年;《哲学体系纲要》, 1825年;《哲

学体系讲演录»,1828年;在最近几十年内,从他遗留下的文献中出现了取之不尽的大批资料,由 P. 霍尔菲尔德和 A. 旺舍编辑,见 R. 奥伊肯«纪念克劳塞»,莱比锡,1881年),还有 J. 格雷斯(1776—1848年),«全集»(科隆,1926年起)。关于浪漫主义自然哲学之影响,参阅 A. 博伊勒尔的«巴赫奥芬的东西方神话引论»(慕尼黑,1926年)。

乔治·威廉·弗里德里希·**黑格尔**是谢林的比自己年长的友人,1770年出生于斯图加特,在蒂宾根学习,在伯尔尼和法兰克福做家庭教师,1801年开始在耶拿任教,1805年应聘为耶拿大学副教授。1806年后他在班贝格任报纸编辑,1808年任纽伦堡大学预科学校校长。1816年他应聘到海德尔堡大学当教授。1818年他从那里到了柏林。后来他就在柏林工作直到1831年去世,他当时是越来越兴旺、传播遐迩的学派的领袖。除了披露于与谢林共编的«哲学批判杂志»的论文以外,他发表了:«精神现象学» (*Phänomenologie des Geistes*), 1807年;«逻辑学» (*Wissenschaft der Logik*), 1812年起;«哲学全书» (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*), 1817年;«法哲学原理» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), 1821年。从1827年起,«科学批判年刊»成为他的学派的机关刊物。他的著作,包括他的弟子们编辑的讲演集在内,辑为十八集出版,柏林,1832年起。1927年起,H. 格洛克勒再版,重要地方作了修改。G. 拉森根据手稿再版,披露于 A. 博伊勒尔编辑出版的哲学丛书«黑格尔社会哲学著作»(«炉火»,卷十一,1927年)。黑格尔具有启发教育人的气质,具有体系化的秉赋。他的知识渊博而深湛,在历史领域里比在自然科学中更深邃更全面,完全按照一种伟大的体系结构,排列在他的思想中。在他一生中,在纯粹的理智的需求前面,想像和实践意图在背景的远处消逝了,纯粹理智需求将整个人类的知识理解为历史的必然性和统一的关联整体。这种启发教育的千篇一律还表现在他的术语结构中,既有好的一面,也有不好的一面。在极为丰富的文献中要提出的有:C. 罗森克兰茨«黑格尔生平» (*Hegels Leben*, 柏林,1844年)和«德意志民族哲学家黑格尔» (*H. als deutscher Nationalphilosoph*, 柏林,1870年);H. 乌尔里齐«黑格尔哲学中的原理和方法» (*Über Prinzip und Methode der H.schen Philosophie*, 莱比锡,1841年);R. 海姆«黑格尔及其时代» (*H. und seine Zeit*, 柏林,1857年);J. 哈奇森·斯特林 «黑格尔

的秘密》(*The Secret of Hegel,* 伦敦,1867年英文版);K.凯斯特林《黑格尔》(蒂宾根,1870年);J.克莱伯尔《在施瓦本青年时期的赫尔德林,谢林和黑格尔》(*Hölderlin, Schelling und Hegel in ihren schwäbischen Jugendjahren,* 斯图加特,1877年);E.凯尔德《黑格尔》(伦敦,1883年);G.莫里斯《黑格尔的政治哲学和历史哲学》(*Hegel's Philosophy of the State and of History,* 伦敦,1888年英文版);P.巴特《黑格尔的历史哲学》(*Die Geschichtsphilos. H.s,* 莱比锡,1890年德文版);W.华莱士《黑格尔哲学研究导论》(*Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy,* 牛津,1894年英文版);J.G.希本《黑格尔的逻辑》(*H.s Logie,* 纽约,1902年);B.克罗齐《黑格尔哲学中活的东西和死的东西》(*Ciò che e vivo e ciò che e morte in H.,* 原文系意大利文,1909年在海德尔堡出德文版);H.福尔肯海姆《黑格尔》(《伟大的思想家》,卷二,1911年);A.龙斯威施《黑格尔》(1922年);H.格洛克勒《黑格尔哲学中的概念》(*Der Begriff in H.s Philosophie,* 1924年);W.H.斯特斯《黑格尔哲学》(伦敦,1924年英文版);B.海曼《黑格尔哲学的体系和方法》(*System und Methode in H.s Philosophie,* 1927年)。特别要强调的是,库诺·费希尔论黑格尔的著作,费希尔的《近代哲学史》的第八卷(新版附有H.福尔肯海姆和G.拉森有价值的《补充》,海德尔堡,1909年)。W.狄尔泰根据柏林图书馆保存的手稿(部分由莫拉特保存,1893年;还有诺尔在1907年出版的《黑格尔年青时代的神学著作》),对黑格尔青年时代的思想发展进行过极有价值的观察(《柏林科学院论文集》,1906年;《全集》卷四,1921年)。另外新出版物《黑格尔文库》,1912年起,1915年由埃伦伯克和林克编辑;又由G.拉森编辑载于《哲学丛书》。

弗里德里希·厄恩斯特·丹尼尔·**施莱尔马歇**,1768年出生于布雷斯劳,在尼斯基和巴比的亨胡特兄弟会的教育学院以及哈雷大学受教育。担任了一些私人职务之后他在瓦尔塔河畔的兰茨贝格当上牧师,1796年任柏林夏里特医院传教师职务。1802年他到斯托尔普做宫廷教士。1804年他到哈雷大学任副教授,1806年又回到柏林。1809年成为柏林三一教会的传教士,1810年在柏林大学当教授,他在这两个职务上都搞得很出色。与此同时他还在基督教会运动(联合教会)中担任职位,卓有成效,直到1834年逝世。他的哲学著作在他死后编辑的《全集》(柏林,1835年起)中列为第三部,其中包

括论辩证法和美学等的讲演集。在他的著作中要提起的有:«论宗教»(*Reden üder die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*), 1799年;«独白» (*Monologen*), 1800;«批判至今为止的伦理学的原则» (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*), 1803年。他的最重要的著作«伦理学»被收入 Al. 施韦策所编辑的«著作集»中,又被发表于 A. 特威斯顿所出的版本中(柏林,1841年)。施莱尔马歇和蔼可亲、感情细腻、与人为善的品格特别表现在他谋求将他那个时代的美学和哲学的文化与宗教意识协调起来的努力中。他用纤细的手法将这两根思想的细线来回编织在一起,并在感情方面尽量消除流行于双方的理论和概念之间的矛盾。参阅 *L.* 乔纳斯和 W. 狄尔泰所编辑和撰写的 «从通信中见施莱尔马歇的生平» (*Aus Sch.'s Leben in Briefen*),四卷集,柏林,1858—1863年;H. 迈斯纳编辑的«施莱尔马歇在信札中之为人» (*Schleiermacher Als Mench Nach seinen Briefen*), 1923年至1924年。D. 申克尔 «施莱尔马歇»,埃尔伯费尔德,1868年;W. 狄尔泰 «施莱尔马歇的生平» (*Leben Schl.s*), 卷一,柏林,1870年和1922年;A. 里彻尔«施莱尔马歇论宗教» (*Schl.s Reden über d. Rel.*), 波恩,1875年;Chr. 西格瓦尔特«纪念施莱尔马歇» (*Zum Gedächtnis Schl.s*) («小著作集»,卷一,第221页起);F. 巴赫曼 «施莱尔马歇伦理学的发展» (*Die Entwicklung der Ethik Schl.s*), 莱比锡,1892年;Th. 卡梅雷尔«斯宾诺莎与施莱尔马歇»,斯图加特,1903年;J. 温德兰德 «施莱尔马歇的宗教发展» (*Die religiöse Entwicklung Schl.s*), 1915年;H. 穆莱尔特 «施莱尔马歇»,1918年;G. 韦赫龙 «施莱尔马歇的辩证法» (*Die Dialektik Schls*), 1920年。

约翰·弗里德里希·**赫尔巴特**1776年出生于奥尔登堡。他在家乡和在耶拿大学受教育,曾一度在伯尔尼当家庭教师,并同佩斯塔洛齐①结识。1802年在哥廷根大学当编外讲师,1809—1833年他在柯尼斯堡大学任教授职,然后以教授职称回到哥廷根大学,1841年他去世于该地。他的主要著作有:«形而上学纲要» (*Hauptpunkte der Metaphysik*), 1806年;«普通实践哲学» (*Allgemeine Praktische Philosophie*), 1808年;«哲学导论» (*Einleitung in die Philosophie*), 1813年;«心理学教科书» (*Lehrbuch zur*

① Heinrich Pestalozzi (1746—1827年)系瑞士之教育家。——译者

Psychologie), 1816年；«作为科学的心理学» *(Psychologie als Wissenschaft)*,1884—1825年。G. 哈特斯坦编辑的«全集»，十二卷集，莱比锡，1850年起；K. 凯尔巴哈编辑的十五卷集，1882—1909年。O. 威尔曼编辑出版了两卷集的教育学著作，莱比锡，1873—1875年。赫尔巴特哲学活动出色之处在于概念思维的敏捷以及论战时的充沛精力。尽管他缺乏丰富的感性材料和审美的敏感性，但他的诚挚的信念和崇高的、文静的、清晰的人生观足以弥补这方面的缺陷。他的严谨的科学态度使他在一个长时期内成功地战胜了哲学中的辩证倾向。参阅 G. 哈特斯坦«普通形而上学的问题和基本理论» *(Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik)*, 莱比锡，1836年；J. 卡夫坦«应该与现实» *(Sollen und Sein)*, 莱比锡，1872年；J. 卡佩休斯«赫尔巴特的形而上学» *(Die Metaphysik Herbarts)*, 莱比锡，1878年；G. A. 亨宁«赫尔巴特»(«教育学文集»62，莱比锡，1884年)；A. 里姆斯基—科尔萨科«赫尔巴特的本体论» *(H.s Ontologie,)* 彼得堡，1903年；W. 金凯尔 «赫尔巴特及其生平和哲学» *(J. Fr. H., sein Leben und seine Philos.)*, 吉森，1903年；Fr. 弗兰克«赫尔巴特及其学说的基本特征» *(J. F. H., Grundzüge seiner Lehre)*, 莱比锡，1909年。 493

阿尔都尔·叔本华1788年出生于但泽。他转向哲学研究的时间较迟。他在哥廷根和柏林受教育。1813年他获得博士学位，论文的标题是«充足理由律的四重根»。*(Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)*。他在魏玛和德累斯顿住了一段时间，1820年在柏林大学取得编外讲师的资格。但是他在教学工作方面并不成功；他经常出外旅行，打断了他的教学工作；因此在1831年他便隐退了，在美因河畔的法兰克福过着隐居生活。1860年他在该地逝世。他的主要著作是«世界是意志和观念» *(Die Welt als Wille und Vorstellung)*, 1819年。与之相连的有 «论自然中的意志» *(Über den Willen in der Natur)*, 1836年； «论伦理学中两个根本问题» *(Die beiden Grundprobleme der Ethik)*, 1841年；最后，«附录与补遗» *(Parerga und Paralipomena)*, 1851年。六卷集的«全集»，莱比锡，1873—1874年；此后，又多次出版；E. 格里泽巴赫最认真地补充以遗著、信札等等。1911年后出版了 P. 多伊森编辑的新版。1919—1920年 O. 韦斯出了新版。叔本华独特的、矛盾的个性以及他的学说极深刻地为库诺·费希尔所理

解(九卷集的《近代哲学史》，1908 年第三版)。他的放荡不羁、热情激昂的性格结合着天赋奇才、思想自由，促使他有能力综观全局，洞察知识的宝藏，并以圆满的艺术描绘出他如此获得的世界观和人生观。叔本华是最伟大的哲学家之一；他以特殊的表述技巧和语言艺术发挥极大的作用，他的语言艺术完全摆脱了学究的迂腐气息，饶有风趣，打动着有教养的人们的心灵。他虽然低估了他自己在康德以后的哲学中的历史地位，从而使自己陷入几乎病态的孤僻中，然而却给这整个发展的基本思想带来最出色的、最有成效的形式。参阅 W.格威纳尔《叔本华的生平》，莱比锡，1878 年第二版，1922 年再版；J.弗劳恩斯泰特《论叔本华哲学的信札》*(Briefe über die Sch. sche Philosophie)*，莱比锡，1854 年；R. 塞德尔《叔本华哲学体系》*(Sch.s System)*，莱比锡，1857 年；R. 海姆《叔本华》，柏林，1864 年；G. 杰林尼克《莱布尼茨和叔本华的世界观》*(Die Weltanschauungen Leibniž und Schopenhauers)*，莱比锡，1872 年；W. 华莱士《叔本华》，伦敦，1891 年英文版；R. 莱曼《叔本华关于形而上学心理学的论文》*(Sch., ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik)*，柏林，1894 年；E. 格里塞巴赫《叔本华》，莱比锡，1897 年；J. 沃尔克尔特《叔本华》，1923 年第五版；G. 西梅尔《叔本华和尼采》，1923 年第三版；H. 哈塞《叔本华》，1926 年。

在形而上学的主流旁边流淌着**心理学支流**，这是一系列的学派，它们往往用心理学的方法折衷地探讨伟大哲学体系的理论。与康德和耶可比有这种关系的是 J. Fr. **弗里斯**(1773—1843 年；《莱因霍尔德，费希特和谢林》，1803 年；《认识、信仰和预感》[*Wissen, Glaube und Ahnung*]，1805 年；《理性新批判》[*Neue Kritik der Vernunft*]，1807 年；《心理的人类学》[*Psychische Anthropologie*]，1820 年—1821 年；参阅库诺·费希尔《耶拿两个康德学派》[*Die beider kantischen Schulen in Jena*]，学术讲演，斯图加特，1862 年；Th. 埃尔森汉斯《弗里斯与康德》，吉森，1906 年起)。与康德和费希特有关系的是 W. T. **克鲁格**(1770—1842 年；《哲学研究法》[*Organon der Philosophie*]，1802 年；《哲学科学简明词典》[*Handwörterbuch der philos. Wissenschaften*]，1827 年起)。与费希特和谢林有关系的是 F. **布特韦克**(1766—1866 年；《确然真理》[*Apodiktik*]，1799 年；《美学》，1806 年)。与谢林有关系的是 J. P. V. **特罗克勒尔**(1780—1866 年；《人类认识的博物

学》〔*Naturlehre des menschlichen Erkennens*〕，1828年）和知名的相法家K. G. **卡鲁斯**（1789—1869年；论述他的有 H. 肯《卡鲁斯的哲学》，1926年）。对赫尔巴特有关系的是 Fr. **贝内克**（1798—1854年；《心理学提纲》〔*Psychologische Skizzen*〕，1825年和1827年；《作为自然科学的心理学的教科书》〔*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*〕，1832年；《形而上学与宗教哲学》〔*Metaphysik und Religionsphilosophie*〕，1840年；《新的心理学》，1845年；参阅 Fr. B. 布兰法，纽约，1895年；O. 格拉姆佐，伯尔尼，1899年）。

第四十一节 物自体

康德哲学震撼人类心灵的威慑力量主要出于它的伦理世界观的严谨和伟大[①]，而思想的开展又主要与《纯粹理性批判》认识论原则所具有的新形式分不开。康德从以往哲学中采取了现象与本体的对立；但是他通过先验的分析扩大了现象的范围使之包括整个人类知识，而剩下的物自体只不过作为难以理解的概念而存在，好似一种退化器官，虽然很可能表现出这种认识论发生和发展的历史特征，但却不能在其中起到实际的有效作用。 494

1. 这一点首先被**耶可比**看出来了，他证明：如不以实在论为先决条件，就不可能进入康德的哲学体系，如以实在论为先决条件又不能在此体系中停止不前[②]；因为从一开始所叙述的感性概念就蕴涵有物自体所影响的因果关系——这种关系，根据关于范畴一定不可应用于物自体的分析理论，当然就不容许思维了。一方面承认物自体可以思维，而另一方面又不容许思维，在这种矛盾中整个

① 特别从莱因霍尔德的《论康德哲学的信札》（*Briefen über die kant. Philos.*）一书可得到对此观点的认识。

② 耶可比《全集》，卷二，第304页。

理性批判就动摇了。此外，这种互相矛盾的设想丝毫无助于保证我们的现象知识与真理有最低限度的关系。因为，根据康德所说，心灵〔在思维中〕显现出，"既非心灵自身、也非他物，而只是既非心灵之为心灵，也非他物之为他物的东西"。[①] 认识能力摇摆于主体的难以理解的X与客体的同样难以理解的X之间。感性在自身之后什么也没有，知性在自身之前什么也没有。"妖魔的双重烟雾称为空间和时间，在烟雾中升起现象的幽灵般的形影，其中空无一物。"[②] 如果我们假定事物存在，那么康德就教导说，知识与事物毫无关系。批判的理性之为理性纯为无事忙，即只为自身而忙碌。因此，批判主义如果不愿沦为虚无主义或绝对怀疑主义，则这位先验的唯心主义者必然有胆量主张"最激烈的"唯心主义[③]；他必然宣称：只有现象存在。

康德所称的认识对象事实上"空无一物"——在这样的断言中蕴涵着同一的朴素实在论的前提，要摧毁这种朴素实在论便是先验分析论的巨大任务；这同一实在论又决定着信仰的认识论，耶可比用此认识论反对"先验的无知"而又不能避免完全依赖于它。一切真理都是对现实的东西的认识；但是现实的东西在人类意识中表现自己不是通过思维而是通过感觉。正是康德的实验证明了：思维只在一个圆圈里运动，超越这个圆圈便无通向现实之路，只在条件者的无穷尽的系列中运动，在这系列中找不到无条件者。因果律这个基本规律的确完全是在此状态中表达出来的，即其中并无无条件者。因此，正如耶可比所说，知识或可证明的思想，按其

① 《阿尔威尔》，XV；《全集》卷一，第121页。
② 《全集》卷三，第111页至112页。
③ 《全集》卷二，第310页。

本质说，是斯宾诺莎主义，这是关于所有有限者机械的必然性的理论：上帝不存在，这是站在科学的立场上说话。的确，可以被认识的上帝就不会是上帝①。即使在内心里是基督徒的人，在他的脑子里也必须做一个不信上帝的异教徒，谁把他心中的光亮带进了理智，谁就会把这光亮扑灭②。但是这种认识是一种**间接**的认知活动；真正的**直接的认知活动是感觉**。在感觉中，我们才真正与对象合二为一③，我们掌握对象，有如我们在确信无可证明的**信仰**时我们掌握着我们自己一样④。然而这种感觉对其对象而言有两重性：感性的东西的现实性向我们显现于**知觉**中，超感的东西显现于"**理性**"中。因此，对于耶可比的**超自然的感觉主义来说**，"理性"意味着关于超感的东西的现实性的直接感觉，意味着关于上帝、自由、道德和灵魂不朽的直接感觉。在这种限制中康德关于理论理性与实践理性的二元论、关于后者高于前者的理论在耶可比那里重现了⑤，其目的在于使之有助于使感觉充满神秘；这种洋溢着神秘的感觉也显露在热情风趣而又狂妄、宁愿武断不愿求证的写作风格中。 495

此种与康德十分贴近的基本思想在**弗里斯**那里出现了。弗里斯主张，批判哲学所企求的关于**先天**形式的知识其本身必然是通过**内在经验**而在**后天**产生的，因此，康德的结论必然是通过"人类学的"批判而修正或建立起来的。他以这种信念为基础：理性直接

① 《全集》卷三，第384页。

② 给哈曼的信，I. 367。

③ 《全集》卷二，第175页。

④ 休谟关于信仰的概念以及他关于印象与观念（在此称为 Vorstellung〔表象〕）的区分在此经历着一种引人注目的改造。

⑤ 《全集》卷三，第351页起。

的、自身特有的认识最初通过感觉而呈现出来的是一种晦涩不明的形式①，只有通过**反省**才转化为理智的知识。然而，弗里斯学说的此种莱布尼茨主义的躯干结果得到一根批判的尾巴，因为那种反省的直观形式和概念形式只被视为表现上述原始真理内容的现象形式，而不被视为它们的相应的知识。另一方面，认识局限于这些现象形式，便树立了其对立面，即**道德信仰**对物自体的直接关系，此时上述躯干便接受了康德一耶可比的头。然而与此同时，弗里斯(与«判断力批判»有决定性的联系)赋予审美情感和宗教情感一种**预感**的意义(«认识、信仰和预感»)：作为现象基础的存在正是那个与实践理性及其公设有关的存在。

2．耶可比非常敏锐地认识到康德关于物自体的概念是站不稳脚的，当**莱因霍尔德**在他的«基础哲学»中企图对批判理论作出统一的、系统的阐述时，上述概念之站不稳脚就在一定程度上变得明显了。他(莱因霍尔德)非常崇拜受人爱戴的康德，他全部采纳了康德对个别问题的解答，但是他没有采纳一切特殊知识所由推断的关于简单基本原理的阐述。通过这种(笛卡儿主义的)要求②的实现，站在对立面的意见最后被**这样的**哲学代替了——这种哲学不带任何称号。他本人相信他在完全没有先决条件的原理中找到了这个原则(**意识原则**)③：在意识中每一表象通过意识有别于主体和客体而又与两者有关；因此，在每一表象中蕴涵着属于主体的东西又蕴涵着属于客体的东西。**物质材料**的繁多性来自客体，**形式**的综合统一性来自主体。据此得出结论：客体自身和主体自身均

496

① 弗里斯«理性新批判»，I. 206。

② 莱因霍尔德«关于纠正过去哲学中的误解的文集»卷一，第91页起。

③ «人的表象能力的新理论探索»，第210页起。

不能被认识，而只有浮动于两者之间的意识世界才是可能被认识的。据此，进一步得出(感性的)**物质冲动**与(伦理的)**形式冲动**之间在实践方面对立的结论；在物质冲动中可以认出意志依赖于事物的不自主性和在形式冲动中可以认出意志旨在形式符合规律的自主性。

康德学派就以这种粗糙形式传播其先师的学说。所有对“客体”分析的精微和深刻涵义消逝了，取而代之的只是莱因霍尔德企求在“想像力”或“意识”之中寻求所有各种不同认识能力更深一层的统一的努力，这些认识能力曾被康德彼此分离为感性，知性，判断力和理性。就这点而言，这种“基础哲学”以一种正面的假说来应付同代人的反对意见，因在康德哲学中正是这种**感性与知性明显的分离**遭到许多同代人的非难。这种分离出现在受《就职论文》影响的阐述(见第462页注释)中比《理性批判》的精神所需要的更为强烈，同时这种分离通过实践哲学的二元论变得更明显了。因此，又激起一股潮流理直气壮地反对康德，而莱布尼茨主义关于感官功能逐渐过渡到理性功能的学说正是反对康德灵魂“解剖”的强大逆流的源泉，——康德的灵魂“解剖”肤浅而欠严肃。**哈曼**在他的评论中，与此相联赫尔德在他的《批判后论》中，推波助澜，抵制《纯粹理性批判》。两者都主要强调语言是理性统一感性和理智的基本产物，并力图证明：自从感性与知性第一次“分裂”以后，批判哲学所有其它的分裂和二元性便不可避免地产生了①。

① 赫尔德《批判后论》，14,III。40卷《全集》，XXXVII. 第333页起。此外，像赫尔德在《批判后论》一书中所阐述的这种思想，不过是一种神经过敏的个人成见的愚蠢的粗制品，但却在很长时间里成为在运动发展中起积极促进作用的要素。见后面第四十二节。

3．莱因霍尔德哲学体系的弱点不能逃避怀疑派〔的攻击〕，而怀疑派的攻击同时也针对康德本人。这些攻击最有成效地结合 497 在舒尔策的«艾奈西狄姆»一书中。他指出，批判方法之所以自设牢笼在于它给自己指定了根据自己的结论不可能得到解决的任务。因为如果«批判»在探索作为经验基础的条件，那么这些条件本身还不是经验对象（这个观点确实比弗里斯在心理学上探索**先天性**更符合康德的原意）：因此批判方法要求，哲学知识在任何情况下都必然是一种用范畴进行的思维，因而必然超越经验，正是在这一点上，«分析论»宣称那是不容许的。事实上，“理性”以及每一种认识能力如感性，知性等等都是物自体，都是在有关认识行为中不可感知的经验活动的基础。关于所有这些物自体以及彼此之间的关系和对经验的关系，批判哲学（知识形而上学）提供了一种极其详尽的知识。毋庸置疑，这种知识如果仔细检验是不足取的；因为这样一种“能力”归根结底只能被认作经验功能共有的未知的因，这种“能力”只有通过经验功能的活动才能呈现其特征。

«艾奈西狄姆»借助于莱因霍尔德的“想像力”概念发挥了这种批判①。他证明：当我们一再假定和利用不可理解的“能力”或“机能”的标签以解释事物的内容的时候，我们什么东西也没有解释。舒尔策借此反对在启蒙运动时期经验心理学家们相当轻率使用的“能力理论”（Vermögenstheorie）。将心理活动类似的现象概括于一种类概念之下，这只能在描述的意图上有某种意义；但如将此概念实体化为一种形而上学力量，那这实际上是对心理学进行神话般的处理。在这口号下，赫尔巴特② 将舒尔策的批判扩展到以往

① «艾奈西狄姆或论基础哲学的基础»，第 98 页。
② «心理学教科书»，第三节；«全集»，V. 8. 以及其它地方。

整个心理学理论领域。贝内克[①]在突出这种概念时也看出走向灵魂的自然科学(即联想心理学)的本质性的进展。

对于舒尔策来说,此只是证明下述论述的诸种因素之一:批判哲学为了反对休谟,力图证明因果概念的合理性,因果概念局限于经验,然而在各处又假定因果关系存在于经验与“作为经验基础”者之间。自然,耶可比早在物自体概念中揭露出来的矛盾也属于这一类,只要“感性”受到物自体概念的影响的话。所以,每当《纯粹理性批判》企图超越经验范围时这种企图(即使不明确地)便事先被它自身否决了[②]。

4. 第一个企图修改在康德涵义上站不住脚的物自体概念的是**梅蒙**。他认识到:在意识之外去假设现实性便包含一种矛盾。被思维的东西存在于意识之中;在意识之外去思维某物便是虚构的,正如在数学中将虚数$\sqrt{-a}$当作一个现实的量一样。**物自体是一个不可能的概念**。但是形成此概念的诱因是什么呢?此诱因基于要对意识中**既与的**东西进行解释的需要[③]。我们碰上这种需要,是在这样的时候,在我们的观念中存在着这样的对立:一方面是**形式**——我们自己创造这种形式并意识到这种创造行为;另一方面是**物质材料**——我们只发现它出现于我们心中却不知我们如何获得它。因此,关于形式我们具有**完整的**意识;相反,关于物质材料我们具有的只是一种**不完整的意识**,物自体概念是存于意识 498

① 《新的心理学》,第34页起。

② 《艾奈西狄姆》的作者以极简洁概括的方式在他的《理论哲学的批判》一书(卷二,549页起)中一再重复他的论战思想;此外,这部著作不仅包含迄今为止对《纯粹理性批判》(I. 172—582)进行最好的分析之一,而且也是一部在历史上深受拥戴的对《纯粹理性批判》(II. 126—722)的批判的书(参阅:论与莱布尼茨的关系,II. 第127页起)。

③ 梅蒙《先验哲学探索》,第419—420页。

中的某物，而又不随意识一起产生。但是因为在意识之外没有一样东西是可思维的，因此既与的东西只能用意识最低层的完整性来解释。意识可以被设想为通过无穷多的中间阶段逐步缩小直到空无一物。而这无穷系列的极限的观念(可以比作$\sqrt{2}$)就是纯粹既与的东西即物自体的观念。因为，正如梅蒙直接援引莱布尼茨，物自体就是 *petites perceptions*〔细微知觉〕(参阅第三十一节，11)——即**意识的微分**①。物自体是无穷的下降系列的极限概念，从完整意识往下逐渐下降——一种**无理量**。梅蒙这种基本假定的结果是：关于既与的东西永远只是一种不完整的知识，正如只存在一种不完整的意识一样②；完整的知识只限于理论意识自发形式的知识，只限于数学和逻辑学。在梅蒙高度评价这两种论证科学时，他的批判的怀疑论与休谟的意见协调一致；但对于经验中既与的东西的认识，他们又针锋相对地各走一端了。

因此非常清楚的是，对《纯粹理性批判》的研究要求一种关于**意识与存在的关系**的新概念。**存在只在意识中被思考，存在只应被认为是一种意识**。就这样，耶可比的预言开始实现了：康德学说趋向"最激进的唯心主义"。

这一点可以在一位弟子身上看出，他与康德的关系极为密切。他就是西格斯蒙德·**贝克**。他发现③"评价批判哲学的唯一可能的观点"在于：当作"对象"的个别意识的既与材料被提升为"**原始的**"、超个人的④、从而对于经验认知活动的真理具有决定作用的意

① 梅蒙《先验哲学探索》，第27页起。

② 我们可以比较一下在莱布尼茨那里的偶然性和在康德那里的自然特殊化；第三十一节，11，和第四十节，7。

③ 他在康德著作中的《诠释提要》第三卷，里加，1796年。

④ 同书，第120页起。

识内容。他用康德的“一般意识”代替了物自体。他以此表明了纯直观和范畴的**先天性**；但是存于感性多样性中的既与的东西对于他来说也仍然是康德的问题未解决的残留物。 499

5．对物自体概念进行唯心主义的彻底的粉碎的正是**费希特**的工作。我们如果遵循他的两篇《知识学引论》中的思想路线①，就可以得到这方面最好的理解。这思想路线以自由描述的方式直接与康德学说最难部分（先验演绎法）联系起来，并透辟而清晰地阐明了在这里所论及的思想运动的顶端。

哲学的基本问题（或者按照费希特取的德文名称 Wissenschaftslehre〔知识学〕②）是从下述事实中提出的：与个别意识观念自发的偶然的灵活性相对比，在个别意识中还有另外一些观念坚持其中，这后一部分观念的特征是（可以完全确切判别的）**必然性的感觉**。使这种必然性令人理解就是知识学最重要的任务。我们称呼那种随必然性的感觉出现的体系为经验。因此这个问题的内容是：“经验的基础是什么？”要解答这个问题只有两条道路。经验是一种以客体为目标的意识活动；因此它只可能来自事物或来自意识。前一种解释是独断论的，另一种解释是唯心主义的。**独断主义**认为意识是事物的产物，它将理智活动归因于因果关系的机械的必然性；因此如果前后一贯坚持不懈地照此思维下去，其结论只能是宿命论和唯物论。与此相反，**唯心主义**视事物为意识的产物，为自我规定的自由功能的产物；唯心主义是自由和行为的体

① 《费希特全集》卷一，第419页起。

② 照字面解释为“科学学说”，在此科学具有知识的双重涵义，一方面知识是心智活动；另一方面，知识是真理的主体＝哲学。——英译者

系。这两种解释方式本身都是符合逻辑的，它们彼此处于如此彻底对立的矛盾中，如此不可调和，以至费希特将莱因霍尔德既想靠物自体又想靠理性来解释经验的那种**信仰调和论**的尝试视作从一开始就是一种失败。如果一个人不甘做怀疑失望的牺牲品，他就必须在两者中选择其一。

因为在逻辑上两者都同样表现为前后一贯的体系，所以这种选择首先依赖于"一个人是属于何种性格的人"[1]；但是，如果伦理力量一经支持了唯心主义，那么，理论思维就会助它一臂之力。经验事实的基础是："存在"与"意识"经常处于相互影响中，而对象的

500 "**现实系列**"是在心灵表象的"**观念的**"**系列**中被感知的[2]。独断主义不能解释这种"两重性"；因为事物的因果性只是"（纯然被安置的"）简单系列。如果存在应该充当解释意识的基础，那么存在又在意识中重现是不可令人理解的。相反，存在恰恰从属于**理智"自我注视"的本质**。当意识活动的时候，意识知道它在活动，知道它在做什么；在意识产生自身功能的现实的（第一性的）系列时总同时产生认识这些功能的观念的（第二性的）系列。因此，如果意识充当解释经验的唯一的基础，那么它之所以如此只是因为它是自我感知的行为，自我反省的行为，即是**自我意识**。因此知识学力求证明：一切经验的意识即使它的目标集中在存在，客体，事物，并将这些当作自身的内容，归根结底，它的基础还是存在于意识对自身的原始关系上。

---

① 《费希特全集》卷一，第434页。

② 如果独断主义与唯心主义的对立意味着过去康德关于自然与自由的对立，此外，在这方面，事物的必然性体系的出现已经带有强烈的斯宾诺莎主义的色彩，那么，斯宾诺莎关于两种属性的学说的体系影响第一次在这两种系列的关系中显露出来了。

唯心主义的原则就是自我意识。就主观方法而言是在这样的范围内：知识学只**从知性的直观**出发发展自己的认识，意识又只从意识对它自身行为认识的**反省**出发伴随着这知性的直观而进行自己独特的活动；就客观体系而言是在这样的范围内：用这种方法揭示出理智的这样一些功能，凭借这些功能便产生日常生活中所谓的事物和客体以及在独断哲学中所谓的物自体。最后这个概念，即物自体概念，本身是彻底矛盾的概念；就这样物自体概念被溶解为最后的残留物。整个存在只能被理解为理智的产物，而哲学知识的对象就是**理性体系**(参阅第四十二节)。

对于费希特和他的继承者说来，物自体概念就这样变得无关紧要了，而以往存在与意识之间的对立降为次要的了，降为理性活动内部的一种关系了。客体只为主体而存在；两者的共同基础是理性，是自我(Ich)①；自我感知自身又感知自身的行为。

6. 当德国形而上学主流随着费希特潮流向前发展的时候，上述"信仰调和论"并不缺少拥护者，这些拥护者曾经被**知识学**逐之门外。信仰调和论的形而上学典型已被莱因霍尔德铸造出来了；但是与之接近的还有所有那些用心理学方法从个人意识出发的人们，他们相信他们发现了个人意识同等地依赖于现实和依赖于理智的普遍本质。**克鲁格**教导说，"**先验的综合论**"可认为是此观点的一个范例。对他说来，哲学是借助于"自我"对"意识事实"的反省而获得的一种自我解释。但是在此，"先验的综合"证明为基本事实，现实的东西和观念的东西在意识中都被设定为同样根本的东

① 也可参阅谢林青年时代的作品《论自我作为哲学的原则》(*Vom Ich als prinzip der Philosophie*)，《全集》卷一，第151页起。

西，处于彼此影响之中①。我们认识存在，只因为存在出现于意识中，我们认识意识，只因为意识与存在发生关系；但是两者均为直接认识的对象，正如在我们的观念世界中存在于它们之间的联合体实为直接认识的对象一样。

501　这些思想在**施莱尔马歇**的辩证法中发生一种更加细微的变化。所有知识的目标就是建立**存在与思维的同一**，因为两者分别出现在人类意识中：**现实的因素和观念的因素**；知觉和概念；器官功能和理智功能。它们完全的协调和平衡才能产生知识，然而它们总处于分歧的状态中。据此，科学按照内容划分为物理学和伦理学；按照方法划分为经验学科和理论学科，自然史和自然科学，世界史和道德学。在所有这些特殊学科中，在材料内容方面或在形式方面占**优势**②的不是两种因素中的这一方就是另一方。虽然在其中对立面之一方总力图奔向另一方：经验知识学科倾向于理性结构，理论学科倾向于对事实的理解，物理学倾向于物质世界的意识和有机体的起源和发展，伦理学通过意志合目的活动倾向于对感性的控制和渗透。但在实际认识活动中，没有一个地方达到了现实的东西同观念的东西完全协调平衡；相反这种协调却只形成了思维的目标，绝对的、无条件的、存于无限而无法达到的目标；思维极想成为知识，但是永远也不会完全成功③。因此，哲学不是知识的科学，而是处于永恒变化状态的知识的科学——**辩证法**。

① 克鲁格《基础哲学》(*Fundamentalphilosophie*)，第106页起。

② 在施莱尔马歇的辩证法中这种关系似乎表现出模仿谢林同一哲学的形而上学形式。参阅第四十二节，8。

③ 《辩证法》，《全集》，46，48页—49页。

但是正是因为这个原因，哲学假设这个在人类认识中永难达到的目标的现实性：**思维与存在的同一性**。施莱尔马歇同斯宾诺莎（和谢林）将此同一性命名为**上帝**。它不可能是理论理性的对象，也同样不可能是实践理性的对象。我们不认识上帝，因此我们也不能按照上帝去安排我们的伦理生活。宗教不只是认知和正确的行为：宗教是具有最高实在性的生活共同体，其中存在与意识是同一的。然而这生活共同体只出现于**情感**中，只出现于那种“绝对”依恋于无限的、不可思议的世界根源的“虔诚的”情感中（参阅第四十二节，9）。斯宾诺莎的上帝同康德的物自体在无限中恰好吻合，从而被提高到超出一切人类知识和意志并成为一种神秘情感的对象，这种情感纤细的颤动在施莱尔马歇那里（正如以略有不同的形式在弗里斯那里）同**亨胡特兄弟会教派**[①]的宗教生活的内心静观谐和一致[②]。

因此，神秘主义传统通过虔信派（在斯潘尼和法兰克之后，虔信派中正统的日趋粗俗的观点变得越来越显著，从而招致亨胡特兄弟会教派的反对）达到唯心主义的高峰；艾克哈特学说与先验哲学在一切外在的东西移植于内部的东西这样的精神上确实互相接近：两者都带有地道的日耳曼风味；两者都在“*Gemüt*”〔情感〕中探索世界。

7. 施莱尔马歇由于否认了科学地认识世界根源的可能性，他同康德更接近了；但是他用以代替的是宗教的情感直观，此宗教情感直观还更依赖于斯宾诺莎，更依赖于斯宾诺莎在费希特知识学 502

① Herrnhuter：或译摩拉维亚教派信徒，该教派系新教派之一，主张胡斯理论并认为《圣经》是信仰的唯一来源。——译者。

② 参阅E.胡伯尔《施莱尔马歇的宗教观的发展》(*die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleirmacher*)，莱比锡，1901年德文版。

之后施于唯心主义形而上学的影响。这种理性一元论（参阅在第四十二节中的发展）受到**赫尔巴特**的反对，他反对的方法是对康德的物自体概念进行完全不同的改造。他极力反对这个概念的解体，从而发现自己被迫陷入物自体的形而上学悖论中，不得不坚持物自体的不可知性。先验分析的矛盾在此显得荒谬地夸大了。

这种观点作为倒退的倾向更加引人注目；这种倒退倾向归因于与辩证法革新相对立的赫尔巴特的理论，这种倒退倾向在他攻击康德的先验逻辑中发展起来(参阅第三十八节，5)。赫尔巴特有理由在先验逻辑中看见唯心主义的根源。先验逻辑的确是在宣讲形式：知性以形式产生客观世界；而在费希特的"自我"中我们发现康德在"一般意识"或"先验统觉"中萌芽的东西得到了充分的发展。赫尔巴特对以往哲学的爱好恰恰基于他否认意识有创造的自发性；他同联想心理学家们一样发现思想取决于和依赖于形式和来自外部的内容这两个方面。他又否认潜在的先天性，这个概念从莱布尼茨起通过《就职论文》一直传入《纯粹理性批判》；他认为，表现在范畴中的关系形式如同时空一样也是观念的机械作用的产物。关于心理发生学方面的问题，他完全站在启蒙运动时期的哲学的立场上。因此，除了形式逻辑以外他不承认其它的逻辑，形式逻辑的原则是矛盾律——即绝不允许存在矛盾。所有思想的最高原则是：凡是自身矛盾的就不可能是真正现实的①。

① 见《哲学导论》，《全集》卷一，第72—82页。对于这样鲜明地陈述矛盾律，其历史诱因无疑是矛盾律在辩证法(见第四十二节，1)中所遭受到的歧视。然而实际上赫尔巴特的理论(除了他处理"自我"概念以外)完全与此无关。赫尔巴特哲学中的爱利亚学派因素(《全集》，I.225)在于存在不带有矛盾的公设；这位哲学家在其它方面很少历史修养，可是他对于柏拉图理念论具有灵敏的感觉，其所以如此，应归因于上述情况。参阅《全集》卷一，第237页起；卷十二，第61页起。

现在很清楚了，我们用以思考经验的概念本身充满内在矛盾。我们假设**事物**，事物必须与自身等同，而事物又必须等于自身多样性的性质。我们谈到“**变化**”，与自身等同的东西在变化中相继变成不同的东西；我们将一切内在经验归因于“**自我**”，自我如“在心灵上显现自己”的东西一样在主体中也在客体中包含着一个无限系列，——我们将一切外部经验归因于**物质**，分离的东西和连续的东西在物质这一概念中相互冲突。这种在概念中充满矛盾的“经验”只能是现象；但是这种现象一定有某种无矛盾的、现实的东西作其基础。表面上的事物必有绝对的“实粒”作其基础，表面事故必有实在的事故作其基础。有多少表面的东西就有多少存在迹象。查出存在是哲学的任务；那就是对既与的**经验概念进行研究**，并按照形式逻辑规律进行改造，直到我们认识到没有内在矛盾的实在。 503

达到此目的的一般方法是**关系法**。矛盾的基本形式总是：凡简单的事物应被认为具有种种差异（在康德那里，即多样性的综合统一）。排除这种困难只有假定简单事物的多数，通过事物多数的相互关系，多样性的或可变性的东西的“幻相”便在每一个别事物上产生了。因此，要坚持实体概念我们只能假定下述条件：实体应统一起来的不同性质和变化着的状态与实体本身无关，只与其它实体轮流交替的关系有关。物自体必然有许多；只根据单一的物自体，性质和状态的多样性绝不可能为人理解。但是这样的每一个形而上学实体必然被理解为完全**简单的**和**不可变的**：赫尔巴特把它们叫作实粒。所有在经验中构成事物特征的性质都是相对的，并使个别事物永远只呈现在与另外事物的关系中：因此实粒的**绝对性质是不可知的**。

8. 但是实粒必然被认为是决定表面性质的基础；同样，我们必然会假定存在于实粒之间的**现实的发生发展**和关系变化是呈现于经验事物中的表面变化的基础。然而，在此，存在于经验之外的全部人为结构开始动摇了，因为这些实粒的爱利亚学派的僵化性决不容许我们形成一种在实粒之间必然发生的“现实关系”之类的概念。首先这些“现实关系”不可能是空间的①；空间和时间是观念的系列结构的产物，是心理机械作用的产物，因此空间和时间对于赫尔巴特比对于康德差不多更富于现象性。只在转义上实体的恒变关系可以被描述为“在概念空间里的来来去去”；但究竟这些关系本身是什么，赫尔巴特的理论却无言表达。〔只在被动情况下理屈词穷，不得不勉强承认。〕每一实粒只有简单的、不可变的规定；因此，存在于或产生于两个实粒之间的关系对两者任何一方都不是本质的，也不是两者任何一方的基础。可是这种关系可能设想的**第三者**在这种形而上学中是找不到的②。因此实粒彼此之间所处的关系，事物的现象和事物的处境由之而产生的关系，被称为实粒的“**偶然的外观**”。在许多章节里赫尔巴特的本意几乎只能被理解为：意识是实粒之间的上述关系发生于其间的概念空间；因此

504

① 赫尔巴特的实粒同德谟克利特的原子（实粒与原子有共同的基础——对爱利亚学派的存在概念进行多元论的改造）之不同不仅在这一点上，而且还在（不可知的）性质的差别上，原子论不主张性质差别，只承认占有空间的实体性的量的区别。实粒又不可与莱布尼茨的单子混淆：同单子相比，它们虽然也有“无窗性”，但是却没有“多的统一”。同柏拉图的理念相比，它们虽都有爱利亚学派的存在的属性，但却没有类概念的品格。

② 赫尔巴特形而上学中的这个空白，他用宗教哲学来填补了；因为不存在现象世界所由产生的实粒之间的关系的真正基础的知识，所以现象世界所造成的合目的性的印象容许我们以理论上无懈可击的方式确信最高智慧（上帝）是这类关系的基础——这是古老的物理—神学证明含混无力的再现。参阅A.舍尔《赫尔巴特关于宗教的哲学理论》(*H.s philos Lehre von der Religion*)，德累斯顿，1884年。

现实的发生发展只是为“旁观者而发生”的某种“客观幻相”①。如果我们再补充一点：实粒或绝对性质的“存在”被赫尔巴特定义为“**绝对位置**”，即一种“**定位**”②，一种存在在其中处于静止状态的定位，一种不能取消的定位；在此，在我们面前，展现出进入“绝对”唯心主义的前景。

实际上，赫尔巴特还比康德更少阐述这种绝对的唯心主义。在此，也会导致绝对的矛盾。因为实粒论正费尽心机要推论出：意识也是一种呈现于现象领域中的“实粒共存”的结果。实粒据认为相互“干扰”，这种内部状态具有“自我保存”的意义③。我们直接认识到，凭借这样一些“自我保存”，我们的**灵魂**的未知实粒就会保全自己以抗拒其它实粒的干扰；它们是**观念**。灵魂作为简单实体当然是不可知的。心理学不过是灵魂自我保存的学说。自我保存或观念只在灵魂内部继续存在，而灵魂只为它们的共存而提供与己无关的基地；观念之间的关系也和实粒之间的关系一样，彼此干扰，彼此抑制；而整个心灵生活过程必得以**观念的这种相互应力**来解释。通过它们的相互应力，观念强度减弱；而意识依赖于强度的大小。观念可能具有的、并可能认为是现实的最低强度是**意识阈限**。如果观念被其它观念压制低于此意识阈限，那么这些观念就变成**冲动**。因此，称为感情和意志的心理状态的本质要在观念的抑制关系中去寻找。所有这些关系必须作为“观念的静力学和机械学”

① 参阅《全集》卷四，第93页起，第127—132页，第240—241页，第248页起；此外，也可参阅泽勒《德国哲学史》，第844页。

② 参阅《全集》卷四，第71页起。

③ 在霍布斯和斯宾诺莎那里，“*suum esse conservare*”〔保持自我生存〕是个体的基本本能，而在赫尔巴特那里表现为实粒的形而上学活动，实粒凭此产生幻相世界，即经验。

而发展①；因为从本质上说我们在此要处理的是对力量差别的决定，所以这种形而上学的心理学必定以**数学的观念机械论**出现②。赫尔巴特特别重视对于新入观念受到早存观念的“同化”、编排、构成、部分改变的过程的研究。他为此使用了“统觉”这个词语（第一次由莱布尼茨所创造；见前面第三十三节，10），有关这方面的理论导致用联想心理学来解释“自我”。“自我”被认为是进行统觉的观念和被统觉的观念两者不断汇集的活动地点。

505

当组成灵魂的实粒的自我保存抵制其它实粒的干扰从而产生观念生活的现象时，根据赫尔巴特的自然哲学，若干实粒的相互自我保存和“部分的相互渗透”便为旁观者的意识产生物质的“客观幻相”。在此由于这种形而上学假设用无可名状的烦琐的演绎，各种心理现象和化学现象都被曲解了③，——这种企图今天已为人

① 在这种形而上学基础上赫尔巴特树立起一种内在的联想心理学的结构。关于形成观念过程的机械的必然性的假设和关于据此得出意志活动是必然发生的关系的观点都证明自身是对于科学教育学有利的基础；这个原则赫尔巴特又使之依赖于伦理学，因为伦理学讲述教育目的（塑造伦理品格），而心理学则讲述实现此教育目的的作用过程。由赫尔巴特奠定基础并发展起来的教育科学成为德国十九世纪整个教育运动的出发点（无论从友好的意义上说还是从敌对的意义上说），并引起了范围极其广泛的文献的出现。关于此事，可在种种教育史中找到详细的记载。贝内克采取了没有赫尔巴特形而上学的联想心理学的立场，用类似的方法找到了通向系统的教育学的道路。

② 在阐述这种思想时赫尔巴特假定观念在相互抑制时丧失的强度为其中最弱者所有的强度，这个抑制总数在个别观念中按照与它们的原始力量成反比的原则分摊；因此，在简单的情况 $a>b$ 时，通过抑制，a 降至 $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$，b 降到 $\frac{b^2}{a+b}$。关于这种武断的公理式的假定，关于整个“心理演算”的错误性质，可参阅 A. 兰格《奠定数学心理学的基础》（*Die Grundlegung der mathematischen Psychologie*），杜伊斯堡，1865 年德文版。

③ 《普通形而上学》，第 240 节起，第 331 页起；《全集》卷四，第 147 页起，第 327 页起。在赫尔巴特的形而上学中，普通本体论分为心理学初步和自然哲学初步，分别取名为幻相学和环境生态学。

忘却，在自然科学中以及在哲学中毫无成就。

9．另一位哥廷根教授**布特韦克**使用另外的武器攻击物自体。他在《确然真理》一书中证明：如果认真考虑一下《纯粹理性批判》的理论，对于"与主体有必然关系的客体"除了完全不可思议的X之外，一无所剩。关于物自体或种种物自体我们不能谈些什么；因为在此包含着只对现象有效的关于本质、一和多[1]以及现实性的范畴。先验哲学必然成为"消极的斯宾诺莎主义"[2]。先验哲学只能证明，"一般的某物"与"一般意识"对应，关于前者在绝对知识中根本没有可肯定的东西(关于斯宾诺莎，见前面第三十一节，5)。与此相反，这种绝对现实的东西通过**意志的意识**在整个**相对知识**中表现出来[3]。意志意识无处不表现出**个性的活力**。我们认识到主体，因为它意愿着什么；我们认识到客体，因为它出面反对这种意志。这种**力量**与**反抗力**的对立就奠定了认识我们自身的现实性和其它事物的现实性的共同基础——**自我和非我的基础**[4]。这种理论布特韦克曾称之为绝对的**德性主义**。我们认识自身的现实性在于我们在意愿着什么；我们认识他物的现实性在于在他物身上我们的意志发现一种抵抗力。对这种反抗力的感觉就驳斥了纯粹的主观主义或唯我主义，但是这种对现实事物的特殊力量的相对知识加上对我们自身意志的意识就构成了经验的科学[5]。 506

---

① 特别参阅《确然真理》，I. 第261页，第392页起。

② 同书，第385页起。

③ 布特韦克仿效康德和费希特，将其理论性的《确然真理》归结为怀疑论或完全抽象形式的绝对知识；首先获得内容与现实的关系的就是"实践的"必然真理。

④ 《确然真理》，II. 第62页起。

⑤ 同上书，II. 第67—68页。

10．**叔本华**在费希特的影响下，把这位哥廷根教授的思想发展成为一种形而上学。他从“德性主义”的立场果敢地跃进到对万物本质的认识。当我们认识到在我们的内心里的意志就是真正的现实的时候，我们据以认识到它物的现实性的反抗力也必然是意志。这是出于统一解释整个经验的“**形而上学需要**”的要求。“作为观念的世界”只能是现象；客体只有在主体中才有可能，客体被主体的形式所决定。因此，世界在人的观念或心灵的表象(正如叔本华多次以令人忧虑的矛盾和漫不经心的措词提到的“脑髓现象”)中表现为被安排于**时空**中的多样性，这种多样性的关系只有按照**因果律**来思维，——叔本华认为在康德的诸范畴中，**因果律**是唯一具有与纯粹直观同等的创造力的范畴①。概念知识同这些形式连结在一起，它的对象只可能是存在于个别现象之间的必然性：因为因果性是现象彼此之间的关系；科学不认识绝对的东西，无条件的东西。因果性的主要线索，从一个情况到另一个情况，决不中断，决不可能被武断地掐断②。因此，科学的概念工作绝不可能将自己超越于现象的无穷尽的系列之上。只有对整个观念世界的**直观解释**，只有艺术家对经验的天才洞察，只有直接领悟，才能穿透真正的本质，本质在我们的观念中只呈现为受空间、时间和因果性规定的世界。但是，这种直观是这样一种直观：凭借它“认识主体”通过自身**直接**呈现为**意志**。这句话也解决了外部世界之谜。因为根据这个唯一直接被呈现之物的类比，我们必然能理解作为观念间接

507

① 参阅他的博士论文《充足理由律之四重根》和他的《世界是意志和观念》卷一中的《康德哲学批判》。

② 在此，叔本华与耶可比完全一致(参阅本节，4)。

呈现于时空中的整个事物的涵义了①。**物自体就是意志。**

当然，在此使用的“意志”这词必须从广义上来理解。在人和动物身上，意志表现为被观念或表象所决定的**动机因素**。在有机体的本能和植物性的生活中表现为**刺激敏感性**，在经验世界的其它形体中表现为**机械的变化过程**。这些不同的内在的或外在的种种因果关系所共有的总的涵义，根据它用以直接为我们所认识的唯一形式，应该先天地命名为意志。据此，这位哲学家明确地强调这一点：意志借以呈现于人类自我直观中的特殊特性（即为表象和概念所决定的动机因素），必须与作为物自体的意志保持十分远的距离——要满足这个要求，对于叔本华本人来说，的确是够难的了。

此外，物自体与现象之间的关系决不按照知性原则即因果关系来考虑。**物自体不是现象之因**。即使在人身上，意志也不是他的肉体或他的肉体活动之因；不过这一实体，通过时空直观中的表象间接表现为肉体，并在认识中被理解为有因果必然性且依赖于其它现象的东西；这同一实体在自我直观中却直接被我们认作意志。因为物自体不受充足理由律的约束，所以出现这样的难题：人感到他自己作为意志是直接自由的，而在观念中却又知道自己必然是被决定的。所以叔本华采纳了康德关于思维的品格和经验的品格的学说（见前面第三十九节，4）。然而现象世界无处不以同样方式必然被认为是**客观化**，即被认为是意志或直接实在体的直观表现方式和概念表现方式，但决不可认为是意志的产物。本质与现象的关系不是因与果的关系。

再说，意志作为物自体只能是**单一的、普遍的宇宙意志**。所有

① 参阅《世界是意志和观念》，II，第18—23节。

多和繁多性属于时空中的知觉；时空是**个体化原则**(*Principium individuationis*)。因此事物只有作为现象在观念中和在认识中才彼此不同、彼此分离，而其实质是同一的。意志是 ἓν καὶ πᾶν 〔一与全〕。在此存在着叔本华的形而上学的道德根源。是现象的欺骗性使个人区分他自己的祸福与他人的祸福并使两者互相对立：在道德的基本情感中，他人的悲痛也是自己的悲痛，在此**同情感**中，整个实在体的先验的统一意志显露出来了。

最后，意志不可能将经验中显现于意识的特殊内容当作自己的对象，因为这样的每一内容已经从属于它的"客观性"了。宇宙意志只以自身为对象；它愿望只是为了愿望。它只愿望成为现实，因为整个实际存在的东西其本身只是一种意愿。在这种意义上，叔本华命之为**生存意志**。宇宙意志是物自体，它在无时间限制的永恒的过程中创造自身；就这样，宇宙意志体现在现象无休止的变化中。

508

第四十二节 理性体系

费希特敢于扬弃物自体概念，他所规定的原则决定了唯心主义发展的主要路线的方向。存在与意识的关系只能用意识来解释，只能根据下述事实来解释——意识"注视自己的行为"从而既创造了经验的现实系列又创造了经验的观念系列，即既创造了对象，又创造了有关对象的知识。因此，**知识学问题**就是把世界理解为理性活动必然的关联整体，解决此问题的方向只能这样进行：在进行哲学推理的理性方面，"反省"意识到自己的行为以及为此而

不可缺少的东西。因此，在这**理性体系**里起作用的必然性**不从属于因果关系，而从属于目的论。**独断思想体系将理智理解为事物的产物，而唯心主义思想体系则将理智发展为行为的内在的合目的的关联，其中有些行为有助于产生对象。哲学思维的进展不应基于这种认识：因为某物存在，所以另一物存在；而应按照这样的主导思想发展，即**为了要某物发生，另一物也必须发生。**每一理性行为有一个任务；为了要完成这个任务，它就需要另外的行为，从而又有另外的任务：为了完成这些任务所需要的所有活动的统一的合目的的关联系列便是理性体系，即“意识史”。整个存在的根源寓于“应该”之中，即寓于自我意识的合目的性之中。

1．阐述这种思想的模式是**辩证法**。如果将世界理解为理性，那么理性体系就必然从一原初任务发展而来。理智所有的特殊行为必然会归结为完成此任务的手段。根据费希特所说，这种“实际行为”就是**自我意识**。哲学家〔所据以推理〕的出发点不需要前提，这样的出发点不应通过一个断言或一个命题去发现，而应通过一个**要求**，这个要求每一个人都能满足，那就是：**“想想你自己吧”**。哲学整个任务便基于：弄清楚在这行为中发生了什么，又为此而不可缺少的是什么。只要证明了：在应该发生的东西与为此而发生的东西之间还存在一种矛盾，从这矛盾中又产生新的问题，如此等等；那么这个原则还可继续深入下去。辩证法就是这样的一种体系，在其中每一问题或任务又创造出新问题或新任务。在理性本身存在着一种抵制理性力图得到的结果的反抗力；为了克服这种反抗力便产生了新的任务。这三个因素命名为**正题**，**反题**和**合题**。 509

如果康德为了阐述和批判形而上学曾主张过理性问题不可能

解决的必然性，那么唯心主义的形而上学现在就将此思想变成了一种积极的原则。理性世界凭借这种方式变成无穷尽的自我生产；任务与实际行动之间的**矛盾**被宣称为理性本身的真正本质。这种矛盾是必然的，不可能免除的。它从属于理性本质；因为只有理性是现实的，所以这个矛盾被宣称为现实的。因此，辩证法，即对康德先验逻辑的这种形而上学改造，越来越尖锐地陷入与形式逻辑相对立的境地。知性规则的普遍原则存于矛盾律中，知性规则对于知觉进行一般的加工改造成为概念、判断和结论也许够用了，但对于哲学推理的理性的知性的直观来说，并不够用；在"思辨结构"的问题前面知性规则沦为只具有相对的重要性了。

这种理论已经在费希特知识学中表现出来了[①]。后来他的弟子们和同伴们，如Fr.施勒格耳，越来越大胆地宣传这种理论；最后，思辨理性在受限于矛盾律的知性的反省哲学面前显出示高贵优越的模样。谢林[②]曾求助于库萨的尼古拉和布鲁诺的 *coincidentia oppositorum*〔对立统一〕；黑格尔[③]在"狭义的知性"对理性的胜利中看出了过去整个哲学的传统失误[④]。康德曾经证明形而上学对于知性是不可能的，形而上学力图在**知性的直观**中找到自己独有的器官，在辩证法中找到自己的形式。对于多样性的东西的**创造性**的综合必须保持其统一高于其分解自身而形成的对立面。精神的本质就是内部的自我分裂，又从这种分裂状态归返原始的统一。

① 《全部知识学的基础》，第1节；《全集》，I.第92页起。

② 第六《论学术研究方法的讲演集》，《全集》，V.第267页起。

③ 特别要参阅他的《论信仰和知识》的论文，《全集》I.第21页起。

④ 就是从这观点出发我们能够最好地理解赫尔巴特反对绝对唯心主义的论战。他也在经验的基本概念中发现矛盾，但是正因为如此，经验的基本概念应该进行改造，直到无矛盾的实在性为人所认出。见前面第四十一节，7。

这种**三段式**完全基于上述(费希特)关于心灵(作为自我注视)的基本规定。理性不仅是作为简单的、理想的实在体的"自在",而且是"自为":它对自己而言,表现为"他物,异己的东西",它自身成为与主体不同的客体,这种"他性"(柏拉图的θ'ατερον〔另一个〕;见前面第十一节,10)是**否定**的原则。扬弃这种差异,否定的否定,就是上述两个因素的综合:上述两个因素在"被扬弃"中,在这三重关系中,它们的片面性被克服了,它们的相对真理性被保存了下来,它们原初的涵义转化成更高一层的真理(*negare*〔否定〕, 510 *conservare*〔保存〕,*elevare*〔升华〕)。仿效这个模式:"**自在**","**自为**"和"**自在和自为**",**黑格尔**以极高超的精湛技艺发展了他的辩证法①,他把每一概念"转变成自己的对立面",又从两者的矛盾中产生出更高一层的概念,此更高的概念又经历着同样的命运找到其对立面,此对立面需求还要更高一层的综合,等等。这位大师本人,在运用这种方法时,特别在《精神现象学》和《逻辑学》中,融合着惊人的渊博知识,融合着对于概念关联无与伦比的敏感以及出类拔萃的综合思维能力,然而有时他的深奥又陷入晦涩,措词呆板。在他的弟子们那里,便因此产生了难懂的哲学行话,将整个思想压挤进上述三段式模式,并利用曾一度被三段式广泛利用过的没有思想性的外在化,——这足以使哲学名誉扫地,夸夸其谈,空无一物②。

2. **费希特**的理性体系在他的哲学活动的第一时期(1800年

① 参阅E.v.哈特曼《论辩证法》(*Über die dialektische Methode*),柏林,1868年德文版。

② 参阅G.吕梅林幽默的描绘,《讲演与论文》(*Reden und Aufsatze*),第47—50页,弗赖堡,1888年德文版。

左右)就其内容而言也完全符合于辩证法。自我意识的原初的实际行为只被它本身所决定，这种自我意识意味着："自我"本身只有通过和"非我"的区分才能被"确定"。然而，因为非我只在自我中"确定"——即从历史上表述，对象只在意识中确定——所以自我和非我(即主体和客体)必须在自我中相互决定。因此便得出结论：自我意识的理论系列或实践系列是按照非我或自我谁是决定者的一方而定。

费希特用这种方式发挥理论理性的职能：各个特殊阶段来源于意识对它自己过去行为的反省。意识不受外在的限制，意识依靠本身的活动激奋往外挤，越过了"自我"在作为对象的"非我"中为自身所设置的每一个界限。纯直观、空间、时间、作为知性规则的范畴，以及理性原则被当作这种自我规定的几种形式处理。费希特用下述原则代替康德曾经在这些特殊层次之间树立起来的对立：在每一高一层的阶段里，理性以更纯的形式领悟那在更低一层的阶段里所完成的东西。认识是理性自我认识的过程，从感官知觉开始，上升到完整的知识①。但是理性整个系列的先决条件是自我原初的"自我限制"。如果"自我限制"是既与的，那么根据自我直观原则，这全部系列是可以理解的，因为每一活动的对象其根据即存在于前一活动中。与此相反，第一个自我限制却没有前一活动可提供根据，因此从理论上说，就无任何根据可言。它是**无根据的自由活动**，但它本身却是一切其它活动的根据。这无根据的

511

① 费希特没有受到莱布尼茨直接明显的影响，他的关于不同认识能力的关系概念在此表现出与康德的划分成为对照。要重视的只是，在莱布尼茨那里，这种"理性发展史"是由因果律决定的，而在费希特那里，是由目的论决定的。哈曼和赫尔德（参阅前面第四十一节，2)在莱布尼茨主义意义上作为理智的形式统一所需求的东西，费希特和谢林在完全不同的意义上完成了。

自由活动是**感觉**。因此，感觉进入意识仅就其内容而言；感觉内容成为知觉的对象。感觉虽是一种活动，但它像所有无根据的活动一样，是**无意识的**[①]。感觉之“既与性”即基于此；凭借此既与性，感觉表现为异己的“来自外部的”东西。因此，代替物自体而出现的是**自我的无意识的自我限制**。费希特称此活动为**创造性的想像力**：它是理性的创世活动。然而费希特本人非常清楚，他之摧毁物自体概念，他之从自我推导出感觉，根本无意解释意识在感觉中的既与物质的特性，无意推导出意识的一般形式。就这点而言，他从来没有接近过谢林的绝对唯心主义或逻辑的唯理主义；相反，他却明确地强调[②]：**知识学虽然能够推导出下述事实及其目的**——自我在感觉中限制自身，同时从自身中解脱出来，但是绝不能推导出自我在形形色色的感觉中实际上是**如何**行动的并且**具有何种特殊内容**。在此**知识学**的理性推论的极限与康德认识论的极限完全一致，在此存在着费希特同他的伟大的继承人之间最本质的差异[③]。

① “无意识的意识活动”这种悖论是在于词句而不是在于事物。德国哲学家们往往很不善于处理他们的术语，而且最不善于处理的又恰恰是在他们想赋予词汇以新的涵义的地方。费希特不仅不加区分地乱用意识和自我意识，而且他所理解的意识，一方面是指个人或“经验的自我”的实际观念或表象（在这个意义上，意识是“无意识的”），但在另一方面是指“一般意识”的机能，先验统觉的机能或“普遍的自我”的机能（在这个意义上他谈到的却是“意识史”）。费希特论述中的大部分困难以及从而引起的误解都基于这些文字关系上。

② E.拉斯克（《费希特的唯心主义和历史》）曾经表明：此事特别出现在1797年以后费希特的阐述中（从知识学第二篇引论起），最强烈地表现在《对最新哲学的昭如白日之解说》（*Sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*, 1801年），有时出现在极端经验主义、近乎实证主义的措词中。

③ 在这意义上，费希特后期理论的发展，坚定地反对无限制的唯心主义或绝对的唯理主义，而谢林（他之后有黑格尔）认为按照辩证法从一般中推论出特殊是完全可能的。

因此，对于感觉，不存在决定它的**根据**；它之存在具有绝对的自由；它在这方面，在内容上决定着所有知识。因此它只有通过它的**目的**才能被理解——在**实践的知识学**中去理解；实践的知识学应该探索自我限制本身的目的何在。要理解这点又只有假定我们不将自我理解为静止的存在而理解为就本质而言是**无终止的活动**或**冲动**。因为一切活动均指向与它自身发展有关的对象，"自我"发现自身的对象不像经验意志那样是既与的，所以为了继续作为冲动和行为而存在便必须自己**设置对象**。此事发生在感觉中：感觉没有**根据**，但有一个**目的**——为自我冲动创造一个极限，自我为了变成自身的对象便越出了这个极限。现实的经验世界，连同万物以及它为理论意识而具有的"实在性"，才是**实践理性活动的质料**。

512

因此，自我最内在的本质只是自身的活动，只以自身为对象，只被自身所决定，——这就是**伦理理性的自由性**。理论体系的最高峰是直言律令。自我是伦理意志，**世界是义务的感性化了的质料**。世界在那儿存在着，以便我们可以活跃于其中。存在不是行为之因；而是为了行为，存在才被创造出来。一切存在的东西只有根据它理所应该的观点才能被理解。

在通常意识看来，**知识学**的要求充满矛盾，这种要求导致剥夺了**实体性范畴**在朴素的感性世界观上所具有的基本涵义。[1] 从这种世界观看来，人们总认为有某种"存在着的东西"作为行为的支

① Fr. H. 耶可比站在这个立场上反对这种"编织不是编袜子，而是编编织"（《文集》，卷三，第24页起）的说法。关于相反的观点，参阅C. 福特拉格，《心理学论文集》（*Beiträge zur Psychologie*），莱比锡，1875年德文版，第40—41页。

柱或原因；与此相反，在费希特那里，“行为”被认为是原初的东西，而存在却被认为只是为达到此目的而设置的手段①。这种对立在费希特本人认为十分重要的无神论辩论中鲜明地暴露了出来。**知识学**不容许把**上帝**当作“实体”；在这种观点上，上帝必然是某种派生的东西；**知识学**只能在“普遍的自我”中、在绝对自由的创世活动中去探索形而上学的上帝概念；与独断主义的*Natura naturans*〔能动的自然〕成为鲜明的对照，**知识学称上帝为道德世界秩序**②，*ordo ordinans*〔起整饬作用的秩序〕。

据此，对于费希特来说最主要的哲学学科是**伦理学**。费希特的伦理学体系虽然并未依赖于康德所拟订的道德形而上学，但他采纳了直言律令的公式：“按照你的良心行动吧！”，以此作为严格规定的义务学的出发点，此义务学从在经验的自我中出现的本能冲动与道德冲动之间的矛盾出发，阐发人的一般任务和特殊任务。人的感性也可作为理性产物而维护自己的权利；据此，康德主义的严肃性得以缓和。二元性虽然仍然存在，但已在被克服的过程中。理性合目的性的关联整体通过自然现象将预定的天命分配给它自己的每一组成部分；基于这种思想，导致伦理学对“履行义务的质料”进行更深入的钻研，赋予“既与者”（经验资料）更深刻的价值。这一点表现在费希特对于职责的解说中，表现在他的关于更高尚的婚姻家庭生活的观点中，表现在他对人生关系多样化所进行的更精细的伦理探讨中。　513

① 这种逻辑观点早已潜存于康德的物质动力论中（见前面第三十八节，7）：在此早已涉及到力，“此外，我们需要主体”（见康德《未来形而上学导论》，第四十六节）。

② 《费希特全集》卷五，第182页起，第210页起。此外，E.赫希《费希特的宗教哲学》（*F.'s Religionsphilosophie*），1914年。

费希特以同样方式处理社会生活问题。在这里，一股朝气蓬勃的活力掌握了康德的基本思想，他对这些思想的清楚的阐述比康德本人的阐述还更使人感受深刻；而康德在老年时期才系统地阐述了这些思想。在个人外部社会生活中，自由范围相互限制，在费希特看来，这也是天赋人权的原则。他认为个人的“基本权利”有：个人身体自由的权利，身体是完成义务的工具；个人财产所有权——为达到此目的的外部活动范围；最后是，个人作为人格的自我保存的权利。但是这些基本权利只有通过国家（成文）法的规定才能成为像强制性法律一样有效。费希特将作为国家基础的契约观念分析为公民、财产和自卫等契约。在这方面，极有趣的是，在他的政治学中，他的这些思想发展到了顶点，得到这样的原则：国家应制定一条法规，规定每个人都能靠工作生活，——在他以后，此法规被人称为**工作权**[1]。工作是人的道德义务，是人的肉体生存条件：工作必须由国家无条件地提供。因此，有关劳动的规章制度一定不能听任供求关系的自然活动（按照亚当·斯密的原则）的支配，劳动所获一定不能听任社会利害冲突的机械作用去支配；国家的合理法律一定要在这些地方进行干预。费希特从这种思想出发，认真考虑经验所根据的条件[2]，设计了**理想的社会主义国家**[3]，即“封闭的商业国家”；这个国家掌握所有生产和制造活动、所有对外贸易，以便分配给每个公民适当工作和优厚的待遇。这

---

① 《天赋人权基础》，第18节；《全集》，卷三，第210页起。《封闭的商业国家》，I；《全集》，卷三，第400页起。

② 参阅G.施莫勒《费希特研究》，载于希尔德布兰特《国民经济与统计年鉴》，1865年；W.文德尔班《费希特关于德意志国家的观念》（弗赖堡，1890年）。

③ 参阅M.韦伯《费希特的社会主义及其与马克思主义的关系》，蒂宾根，1900年。

位哲学家的强有力的唯心主义不惜建立一种影响深远的强制制度，如果他能希望借此可以保证给予每人自由履行义务的场所[1]。

3．关于将宇宙理解为理性体系这个问题基本上在知识学中得到了这样的解决；将外部感性世界推断为在经验的自我中出现的"一般意识"的产物；在这个意义上，费希特的理论同康德的一样，其特征后来被人描述为"主观唯心主义"。可是，在这方面，费希特的根本意思却是这样的：他的主观愿望是将"自然"规定为一有机整体[2]；与个体观念相对照，"自然"应具有理性客观产物的涵义。他在陈述此事时，缺乏他在人生关系中所拥有的那种深刻的专门知识。因此，当**谢林**着手解决这问题的另一方面并认真地建构或推论**自然是理性的客观的体系**时，这对于费希特无疑也是一种值得欢迎的补充。根据知识学和康德的自然哲学，只有假定自然能成功地被理解为作用力的有关联的整体，其最终目的在于为实现理性命令而服务，上述推论才是可能的。康德的**动力论**必然以此结构为出发点；康德动力论从吸引力同排斥力之间的关系推导出**物质**的存在(见第三十八节，7)，其目标由自然现象所规定，只有在那种自然现象里实践理性才能显示自己：人类的**有机组织**。在这两者之间自然异常丰富的种种形式和职能的整体必然展现为**统一的生命**，其理性意义必须寓于：从物质本原中有机地发展着最终目的。**自然是变化过程中的自我**——这是谢林的**自然哲学**的主题。此种扎根于哲学前提中的任务似乎同时受到自然科学条件的

514

① 参阅后面本节，6。

② 《费希特全集》卷四，第115页。

制约，自然科学又一次达到这样的地步：分散的个别〔自然力〕活动渴望一种有生命的自然整体概念。又正当十七世纪之后人们对于机械解释自然的原则寄予的期望的调子很高，而经验科学的进步又很难满足，此时这种渴望就表现得更为强烈了。这种从无机体产生出有机体的推论，正如康德所言，至少可说依然未可预断。在这种基础上来讲有机体的生成和发展是个难以处理的问题。对于当时已经经历过巨大运动的医学来说，也还找不到一个窍门去适应机械的世界观。此外，当时发现的电磁现象还不可能预测用伽里略力学观点来解释电磁现象的神秘性质。与此相反，斯宾诺莎却给有智慧的人们以强大深刻的印象，这正是因为他认为自然（人不排斥在外）是一有关联的整体，神的存在充分地体现于其间。又加上**歌德**采用了这种观点，这对于德意志思想的发展来说起着决定性的影响。确实，正如我们在这位诗人光辉的箴言集《自然界》里所发现的，他以他特有的方式一再阐述了这种观点；他用**自然的有生命的统一**这个具体观念代替了“数学结论”及其机械的必然性。文艺复兴时代的**世界观**在这里复活了，尽管没有用抽象思维的公式。这种**富有诗意的斯宾诺莎主义**[1]成为唯心主义体系发展的基本关键。

515 所有这些动因在谢林的《自然哲学》中产生影响；其结果，**生命**成为该哲学的中心概念，它力图从**有机体**的观点来认识自然，并从产生有机生命的总体目的来理解自然作用力的关联。自然不可

① 诗意的斯宾诺莎主义使赫尔德着了迷，此事由他在《上帝》（1787年）的标题下对于斯宾诺莎体系的谈话所证实。参阅狄尔泰《歌德对斯宾诺莎的研究》（《文库》，1894年；《文集》，II）。

描述，不可用因果律来解释，但特殊现象的意义或涵义是可在整体的合目的的体系中来理解的。"自然的种种范畴"是一些形式，理性就用这些形式将自身客观化。自然的种种范畴构成发展体系，每一特殊现象在其中找到自身逻辑地被决定的位置。在贯彻这种观点时，谢林很自然地依赖于他那个时代的自然科学条件。关于力的关联，关于力的相互转化（这是他主要兴趣所在），当时的思想观念还很不完善，这位哲学家毫不犹豫地用假说来填补这些知识的空白；他的假说取之于目的论体系的**先天结构**。在许多场合下，这些观点证明是很有价值的启发性原则（见前面第四十节，6）；但在另一些场合，这些观点又证明是些错误的见解，以此进行研究工作不可能得到有益的结论。

在《自然哲学》中有历史意义的因素是对德谟克利特—伽里略纯机械地解释自然的原则的统治所进行的反抗。在这里，量的规定性又被认为只是外部的形式和现象，因果关系的机械关联只是符合于知性的表象形式。自然结构的意义即是这些结构在整体的发展体系中所具有的含义。因此，如果谢林把目光转向有机世界的形式关系，如果他利用歌德在其中起过重大作用的比较形态学的初步成果以求揭示自然在生物世界的序列中所遵循的**计划的统一**，那么对他说来，有时也对他的弟子们如**奥肯**说来，这种关联体系其实并不是时间上的因果关系的发展过程，而是连续不断地逐步实现目的的表现。按照奥肯的意见，在生物不同序列中分别地显露出自然在有机体上所表现出的意向是什么，自然首先在人身上所取得的完全的成功是什么。此种目的论解释并不排除时间上的因果关系；但在谢林那里，至少没有包括进去。在他那里，关键不

在于要问，是否一物种产生于另一物种，他只想证明一物种是完成另一物种的初级阶段①。

从这里我们可以了解到，对自然的机械解释，在十九世纪重新取得了胜利，而在“自然哲学”时期常常看见的却只是一些过度的目的论〔倾向〕，现在虽然顺利地克服了，但却曾阻碍了平静的研究工作。但是自从德谟克利特—柏拉图时代以后，整个自然观的历史充满着对这一问题的争论，此争论至今尚未结束。质归因于量，在数学的旗帜下胜利地奋勇前进，但却一再遭遇到这样迫切的需求：需求在空间运动的后面探索一种理性意义的实在性。这种对自然活生生内容的追求正是谢林学说的目标；这位伟大的哲学家深深地感到自己为这一目标所吸引，他力图证明在迷人的五彩缤纷的游戏中真正的实在不是原子运动而是本来属于质的东西。这便是歌德“色彩学说”的哲学涵义②。

516 在谢林那里，自然体系受到这样的思想支配——在自然界中“客观的”理性通过大量的形式和力的转化从自然的种种物质表现样式上升到自然在其中觉醒的有机体③。感觉灵敏的生物是自然生命的终极，而知识学体系即从感觉开始。自然达到这目标走了

---

① 无可置疑，对现象的此种“解释”从科学观点看是一有害的原则，它把自然哲学之门开向诗的幻想，浮光掠影。这些“不速之客”（幻想和浮光）甚至擅入谢林的心扉，在他的弟子如诺瓦利斯，斯蒂芬斯和舒伯特那里，情况更为严重。特别是在诺瓦利斯的《神秘的唯心主义》这一剧本里我们看出一种魔术的、梦幻的自然象征主义，这一剧本从诗的角度来看，令人喜爱，但从哲学的角度来看，却大成问题。

② 参阅J. 斯蒂林在《斯特拉斯堡人歌德的讲演集》（*Straßburger Goethe-vorträger*）（1889年），第149页起；H. 格洛克勒《歌德色彩学说中的哲学问题《（*Das Philos, Problem in G.'s Farbenlehre*），1924年）。

③ 参阅刊于《谢林的通讯生活》（*Schellings Leben in Briefen*）中的美丽的诗，I.，第282页起。

一条迂回曲折的道路，谢林在他的自然哲学里，往往在个别地方改变了路线，不过主线还是没有改变。特别是，来源于知识学的关于力的对抗的**二元性**概念构成“自然结构”的基本模式，这两种对抗力在更高一级的统一中相互否定；从这观点出发谢林的同代人所从事研究的电磁现象的**极化性**作为新发现的谜团对他说来具有特殊意义①。

4．当谢林除他的“自然哲学”之外还想以“先验理念论”的名义对他自己的知识学进行改造时，耶拿唯心主义者们的共同思想中已经发生了重大的变化，对于这种变化他提出了第一次系统的表述。促成此事的动力来自**席勒**，来自席勒对《判断力批判》的思想的发展。逐步变得更加明朗的是，为了唯心主义理性体系必须在审美功能中圆满实现；现在又出现了**审美理念论**，取代了知识学所宣讲的伦理理念论，取代了自然哲学所陈述的自然的唯心主义。

康德思想通过**席勒**所获得的具有丰硕成果的改造绝不只涉及这位诗人所最关切的美学问题，而且同样还涉及伦理问题和历史问题，从而也涉及整个理性体系。席勒的思想，即使在他结识康德以前（正如他的《艺术家》一诗所表现的诸多形象之一），就早已转向人类理性生活的整体关联及其历史发展中的艺术和美的意义的问题，他凭借康德的概念去解答这个问题，使知识学的理念论得到决定性的转化。

这事开端于席勒为康德的美的概念所找到的新形式。在审美 517

① 关于歌德论极化思想的重要性，见E.A.布克《歌德的世界观》(*G. s Weltanschauung*)，1907年。

理性中理论理性与实践理性的综合(见第四十节，2)也许找不到比席勒的定义“**美是现象中的自由**”更为恰当的表达式了①。此定义表明：审美直观领悟其对象并不使其对象屈从于有认识功能的知性规则，其对象并不从属于概念，我们并不关心它在其它现象中的情况。我们觉得对象**似乎**是自由的。后来**叔本华**是这样表达这一观点的：美的享受就是对与充足理由律无关的对象的静观。席勒后来更加强调这一点：审美行为与实践理性无关，同样与理论理性无关。美的事物(区别于愉快的事物和善的事物)不能作为感官的对象，正如它不能作为道德冲动的对象一样；它缺乏经验冲动的生活需要，正如它缺乏实践理性的严肃态度一样②。**游戏冲动**开展于审美生活中③；所有意志的情绪波动在不计利害的静观中销声匿迹了。在这里也一样，叔本华仿效席勒，他在克服不幸的生存意志中、在主体纯粹的无意志的活动中发现审美状态的幸福④。

从这里，席勒首先总结出：无论何处当我们要教育一个沉溺于感性的人转向道德意志的时候，审美生活便提供了达到此目的的有效途径。康德曾将此种“冲动的逆转”定为人类的道德任务(见

① 主要参考1793年2月给克尔纳(所谓“论美”)的信；此外还有随笔《论艺术美》，附载同年6月20日的信——这些都是未写完的“论美”(*Kallias*)的对话的片断。

② 席勒在《审美教育书简》(第11—12页)中力图奠定先验心理学的基础，这使人鲜明地回想起莱因霍尔德—费希特时代，在那时“耶拿关于形式与质料之争甚嚣尘上”。

③ 对游戏冲动学说的这种描述其实在原则性上超过了康德。在康德那里，恰好在对“人类超感基础”的思辨(审美判断的普遍有效性似乎就在其中奠定了基础)中，美的事物又重新变成“善的象征”，见《判断力批判》第59节。在康德那里，一切价值归根到底从属于伦理的品格，而在席勒那里出现了美的内在价值，虽然他还没有抛弃康德的道德化观点。

④ 《世界是意志和观念》，I.第36—38节。在这方面，叔本华无疑要求科学知识有同样的价值。参阅后面第四十三节，4。

前面第三十九节，6)。为了从感性规定向意志的伦理规定过渡，康德提出宗教作为支援，而席勒却提出艺术①。一个人在道德上还不成熟的时候，信仰和审美观至少能使他的行为不致违法。情感与美的事物相通就变得优雅高尚；其结果，天生的粗鲁逐渐消逝，人逐渐觉醒，认识到自己更高的天职。艺术是培育科学和道德的土壤。席勒在《艺术家》中就是这样教导的；而在《审美教育书简》中，他探索得更为深刻。审美状态由于完全不计利害关系，便消除了感官欲念，从而为道德意志的可能性准备了可容之地。审美状 518 态是从需求所控制的自然状态过渡到道德状态的必要的转折点。在自然状态中人忍受着自然的威力；在审美状态中，人摆脱了自然的威力；在道德状态中人控制着自然的威力。

然而在《艺术家》中，美的事物被赋予第二种更高的任务：还要最终给予道德文化和理智文化以最高的完美。当这位诗人将这种思想想像为批判的概念体系时，他就从充实康德学说转变为改造康德学说了。如果道德冲动必须克服感情冲动的话，人性的这两个方面便不会协调。在自然状态和道德状态中，人性的这一方受压总有利于另一方。完整的人性只存在于：这两种冲动中无一方胜过另一方。人之为真正的人只在于：他逍遥自得；他的内心斗争是寂然无声的；他的感性升华到如此**高尚的情感**，以至无需再希求庄严与崇高。康德的严肃原则在感性倾向与义务对立的地方无处不发生作用；但是存在着**美的灵魂**的更高的理想的地方，并不理会此种内心的矛盾，因为它的本性变得如此高尚和完美，它遵循道德

① 参阅《论审美风尚的道德利益》(*Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*) 一文的结论。

律完全出自自身的倾向。只有通过审美教育，人类才能得到此种高尚和完美。只有通过审美教育，人性中感性与超感的斗争才得以消除；只有在审美教育中，完美的人性才得以充分实现。

5. 莎夫茨伯利的“艺术鉴赏力”(见前面第三十六节，6)在“美丽灵魂”的理想中克服了康德的二元论。人的完整就是在人内心中两种本性的审美协调与和谐。**文化教育**理应使个人生活成为**艺术作品**，使通过感官所呈现的东西崇高化，与道德天职完全协调一致。在这条思想路线中，席勒典范地表达了他那个时代与康德严肃主义相对立的理想的人生观。他从抽象思维中争取得来的**审美的人本主义**发现，除他之外，还有来自其他方面的丰富而独特的模型。然而在所有这些人中，歌德表现为高大的人物，歌德在生活行为的审美完善中，也在他的诗歌创作的伟大作品中，以生动的形象表现了这种人性最理想的崇高。

在天才观方面，首先与席勒情投意合的是**洪堡的威廉**①。他力图从这种观点来理解伟大诗作的本质。他在感性与道德性的和谐中找到了人生的理想，在他为**语言学**奠定基础的论文中②他应用了这个原则，他宣讲道：语言本质应从这两种元素有机的相互作用来理解。

519 **耶可比**在他模仿歌德的人格而写成的小说《阿尔威尔书信集》中，站在莎夫茨伯利的立场上，更加尖锐地反对康德的严肃主义。

---

① 1767年出生，1835年逝世。《全集》，七卷集，柏林，1841年起。柏林科学院新版，1898年起。除通讯集(特别同席勒的通信)外，主要参阅《美学研究》(不伦瑞克，1799年)。此外，还可参阅R.海姆《洪堡的威廉》(柏林，1856年)和E.施普兰杰《洪堡与人性观念》(*W. v. H. und die Humanitätsidee*，柏林，1909年)。

② 《论爪哇古语》(*Über die Kawi-Sprache*)，柏林，1836年。

道德天才也是“示范性的”；他(道德天才)不受制于传统规律和原则，他生活放荡不羁，从而给他自已制定道德律。这种“伦理自然”是人性范围内所存在的最高尚的品质。康德伦理学所标志的格言式的抽象体系开始让位于个人生活价值观。

在**浪漫主义学派**中这种伦理“天才创造观”理论上和实践上都发展到登峰造极，百花盛开。在此，道德天才发展成为与启蒙运动道德的民主功利相对立的**审美的文化贵族**。席勒著名的关于“道德世界贵族”的言词意味着：市侩庸人，其工作受一般规律所约束，不得不去进行受目的所规定的活动，而一位天才，摆脱了外界的来自目的、来自规律的一切束缚，在激荡不平的内心深处，在不计利害的游戏中，在不断创新的幻想形式中，尽情发挥自己个人才智，发挥价值寓于自身的个性。在他的天才道德中，感性(在此词的最狭义的意义上)应该不受限制，应该得到充分发展的权利，并应该通过美的升华提高到内心世界最纤巧的感情冲动，——这是一种崇高思想，但并未阻止施勒格耳在他的《露琴德》中描述此思想时陷入貌似风趣而实庸俗的色情中①。

浪漫主义道德通过**施莱尔马歇**的伦理学恢复了席勒信念的纯洁性②。施莱尔马歇的伦理学是那个伟大时代的生活理想的完整表达式。据他看来一切道德行为似乎目标都指向理性与自然的统一。这种统一决定了一般道德律，道德律只能是理性生活的自然规律；这种统一又决定了每个个人的具体任务，每个个人应以他的

① 另外，见P.克鲁克洪《浪漫派的爱》(*Die Liebe in der Romantik*)，1912年。

② 也可参阅施莱尔马歇《论露琴德的密信》(*Vertraute Briefe über die Lucinde*)，1800年。

特殊方式表现这种统一。施莱尔马歇在系统地阐述这种思想时(根据智力的器官因素和理智因素;见第四十一节,6),根据自然与理性的统一是通过追求而获得或者只是预测,区别为组织活动与象征活动;其结果产生四种基本的伦理关系,与之对应的是:国家,社会,学校和教会①。个人必须从这四方面自觉地发展以达到和谐的私人生活。

最后,**赫尔巴特**以完全独创的方式又将伦理学归之于审美理性。对他来说,道德在方法论上是普通"美学"的一个分支。他认识到,除了理论理性(包含对存在认识的原则)以外,**只有按照审美理念来评判存在物**才是最根本的。这种评判,与认知活动一样,同意志和经验自我的需要没有多大关系。"审美力判断"必然地、普遍地直接明显有效,而且总针对**存在物的关系**:在这些关系中寓有原始的快感或不快感。赫尔巴特只不过暗示过将这些原则应用在美的事物的较狭窄的范围内,而第一次公开形成"形式主义"美学的是他的弟子们,特别是R.齐默尔曼②。在赫尔巴特看来,伦理学是审美力对于人类意志关系的判断的科学。伦理学不应解释任何事物(那是心理学的事),只应确定上述评判所依据的准则。关于这样的准则,赫尔巴特找到五种**道德理念**:自由,完美,仁爱,正义,平等。他力图据此排列道德生活的体系;相反,对于发生学的研究,他总坚持使用联想心理学的原则,因而在国家的静态和结构方面,他又力图陈述人类社会生活赖以维持的意志运动的机械

520

① 霍尔斯坦《施莱尔马歇的政治哲学》(*Die Staatsphilosophie Sch.s*),1922年。

② R.齐默尔曼《作为形式科学的普通美学》(*Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft*),维也纳,1865年。

主义。

6. 从**席勒**的审美道德又产生了**历史哲学**，使卢梭和康德的观点在新的结合中出现了。这位诗人以完全独特的方式发挥了这种新的结合；他在论“**朴素的诗和感伤的诗**”的论文中，通过揭示历史上的矛盾和设计这些矛盾运动的一般方案，获得审美的基本概念。根据他的意见，不同时代不同种类的诗的不同特征是通过精神同自然领域以及精神同自由领域的关系呈现出来的。如在“阿卡狄亚”[1]，人们根据本能生活，不受道德命令的束缚，因为人的两种本性的矛盾还未在意识中展开；又如“极乐世界”[2]的目标表现出这样高度的完美——人性洁化，将道德律融化于自身的意志中。而在两者之间却存在着两种本性的斗争，——这就是现实的历史〔生活〕。

然而，诗的正当任务是描绘人，诗无处不取决于这些基本关系。如果诗能使人的感官的自然本性表现出与他的精神本性和谐一致，那它就是**朴素**的；相反，如果它所描绘的是两者之间的矛盾，如果它以不拘何种方式在人身上表现出来的是现实与理想之间的不协调，那它就是感伤的，可能不是讽刺的就是哀伤的，或者也许又以田园诗的形式表现出来。本身就是自然的诗人便朴素地表现自然；没有掌握自然的诗人对于自然有种感伤的情绪，要想召回从生活中消逝的自然，召回作为诗中的理念的自然。自然与理性的

---

① “*Arkadien*”：古希腊地名，居民多以牧羊为生，风景幽美，风俗淳朴，被喻为乐土，世外桃源。——译者

② “*elysisch*”：据希腊神话，*Elysium* 为善人死后所归之乐土，被喻为天堂，极乐世界。——译者

和谐——在前者是既与的，而在后者是被提出来要解决的问题；前者是现实，后者是理想。根据席勒，这两种表达感觉的诗的方式之不同，其特性表现在古代与近代的区分中。希腊人的感觉很自然，而近代人却感觉到自然像失去的天堂，有如病人向往康复。因此，古代朴素的诗人按照自然本来面目表现自然，不掺杂自己的情感；521 而近代的伤感的诗人则只与他自身的反省发生关系。前者消逝在他的对象后面，正如造物主消逝在他的创造物后面一样；后者却在他的质料造形中表现出他自己的人格追求理想的力量。前者现实主义占优势，后者理想主义占优势。而艺术的最高成就是两者的统一，即朴素的诗人表现伤感的题材。席勒就这样刻画了他的伟大朋友即近代希腊人的形象。

这些原则被**浪漫主义者们**紧紧抓住不放。具有评论家技艺的艺术大师们，如**施勒格耳**兄弟就是，乐于利用这种哲学模式进行批评和刻画特征，并用这种哲学模式全面改造文学史。在这一点上，**弗里德利克·施勒格耳**赋予席勒思想以特殊的“浪漫”气息；为此，他知道如何机动灵活地、巧妙地利用费希特的动因。当他用新名词“**古典的**”和“**浪漫的**”来描述席勒所提出的对立时，他利用了他的**讽刺**论又实质性地改造了这种对立。古典派诗人完全沉浸在他的题材中；而浪漫派诗人则像至高无上的人格在题材上空翱翔，他以形式消灭了内容。当他以自由的幻想蔑视他自己选定的题材时，他只不过在题材上玩弄他天才的无拘无束的游戏。因此，浪漫派诗人趋向无限，趋向永不完结的未来，他本人总永远超过他的任何对象；而讽刺即在其中显露出来。浪漫主义者用无目的的创造而又随之毁灭的、无穷尽的幻想游戏代替了费希特所教导的道德

意志的无穷无尽的行为①。

席勒学说中的**历史哲学**因素吸收了**费希特**不少东西②，并在**费希特**那里得到充分的发展。由于这些因素影响的结果，费希特让他的“知识学”的矛盾消融于审美理性之中。在他的耶拿讲演集《论学者的本质》中，在《伦理学体系》的对教师和艺术家的职责的探讨中，我们觉察到这些动因：在费希特的埃尔兰根讲演集中，这些动因成为中心主题。当他进一步描绘《现时代之特征》时，他用遒劲而粗犷的线条刻画出了世界史。在第一个（“阿卡狄亚的”）人类状态中，出现了“**理性的本能**”或“**本能的理性**”的状态，其代表人物被认为是正常的人民。在这个时代普遍意识以直接的、无可争辩的、自然必然性的确实性在个人之中、在个人之上统治着；但是自由的个人自我的天职是摆脱风俗习惯的控制，一任自己的冲动和判断行事。因此就开始了罪孽的时代。在社会生活的理智崩 522 溃和道德败坏中，在思想的混乱中，在私人利益的“原子论”中，这种罪孽发展到登峰造极。这种“**完全的罪孽**”用清晰的线条被刻画为启蒙时期的理论和实践的特征。人类生活共同体在此堕落为“基于需要的国家”，只限于使人们在外表上能共同生活，——只应限于此，因为国家与道德、艺术、宗教等更高级的人类利益无任何关系，而且必然将它们付诸个人的自由领域。但是正因为如此，个

① 参阅黑格尔《美学讲演录》（《全集》卷十，I），《导言》第82页起；还可参阅F. 施特里希《德国古典派和浪漫派》（*Deutsche Klassik und Romantik*），1924年，第二版。

② 费希特原为席勒的文艺杂志《时序》（1794年）所写的论文《论哲学中的精神和文字》最好不过地证明了费希特很早就强烈地影响了此种美学的发展。参阅G. 坦佩尔《费希特的艺术观》（*Fichtes Stellung zur Kunst*）；梅斯，1901年。关于费希特的历史哲学，除杜斯克以外，参阅E. 赫什《费希特哲学中的基督教和历史》（*Christentum und Geschichte in F.s Philosophie*），1920年。

人对这样的"现实的"国家没有强烈的兴趣;他的活动天地是世界,也许还是在任何时候都站在文明顶峰的国家①。但是,这种文明的本质是:个人从属于已知的理性规律。从这个人的邪恶的任性中必然产生理性的自主性,必然产生对于此时在个人意识中已自觉占有主要优势的普遍有效的东西的自我认识和自我立法。"理性统治"的时代就从此开始,但是要等到理性成熟的个人的全部力量都致力于为"真正的国家"服务时,理性统治的时代才能圆满完成,而共同意识的戒律也才毫不受阻地得以实现。这种("极乐世界"的)最后国家就是"理性的艺术"或"艺术的理性"的国家。它是"美丽的灵魂"转入政治和历史的理想。实现这个时代并在其中由理性领导"社会"和"王国"便是"教师"、学者和艺术家的任务②。

费希特生气蓬勃的理想主义所看见的"理性统治的开始"也正是罪孽和贫困已达到顶点的地方。在他的《对德意志民族的讲演集》中,他赞扬他的人民是唯一能保持创造性并注定要创造真正文明国家的民族。他唤醒他的人民想一想欧洲命运放在他们肩上的天职,唤醒他们通过崭新的教育从自己内心升高到理性王国并将自由归还世界。

然而费希特认为"理性王国"并不是个人活力消灭于其间并受普遍生活原则支配的抽象统治,而是融贯于其中达到有机统一的**个人内在价值**的丰富多样性。在他的后期,关于生活权利和个人

① 十八世纪文化世界主义的典范章节可在费希特作品中找到,《全集》卷七,第212页。

② 在费希特思想最后的宗教转化中,这种未来的理想国家的蓝图呈现出愈来愈多的神权政治的特征:学者和艺术家此时变成了牧师和预言家。参阅《全集》卷四,第453页起;《遗著集》卷三,第417页起。

天职的观点与浪漫主义—审美伦理学的最优秀形式相符合，与耶可比和施莱尔马歇相符合；因此他的历史哲学把不可能在理论上推导出来的个性置于伦理价值的观点之下：他的历史学与那些以各种方式在普遍符合规律性中寻求历史意义的观点形成最明显的对立。与此相对应，他的历史哲学异常坚决地将历史发展当作**唯一的这样的过程**，即个人有价值的现象结合于其中成为由目的决定的总过程。因为历史作为上帝的"现象"只能是自由王国，而自由王国只能是个性王国①。 523

7. **审美理性**的观点通过**谢林**在整个唯心主义哲学体系中达到完全的统治地位。在他制定《先验唯心论体系》时，他通过"自我"的有意识与无意识之间的关系发展了费希特关于理论**知识学**与实践**知识学**之间的对立(参阅本节，2)。如果有意识为无意识所决定，自我是理论的；相反，自我是实践的。但是理论的自我注视着无意识的理性的创造性，体现于感觉，知觉，思维，并决不在此停步；同样，实践的自我在个人道德、政治社会、历史进步的自由活动中也改造无意识的宇宙现实，这种实践自我的活动目标存于无限之中。在两种系列中理性的整个本性都永不会充分实现。要充分实现只有通过**艺术天才的无意识的和有意识的活动**才有可能，上述对立即在其中消失。在这种创造活动无目的的符合目的性中必然会找到理性所有活动的最高综合，这种创造活动的产物是"现象中的自由"。如果康德曾把天才定义为能像自然一样活动的才能，如果席勒曾把审美的游戏状态刻画为真正有人性的，那么谢林

① 参阅费希特《政治学讲演集》，1813年，《全集》卷四，第488页起，特别是第541页。

则宣称审美理性是唯心主义体系的顶峰。艺术作品是理性在其中得到最纯洁最充分的发展的现象：**艺术**是哲学的真正的工具。只有在艺术中"旁观者的思维"才认识到理性是什么。科学和哲学都是片面的，决不可能完成主观理性的发展系列；只有艺术（在所有艺术作品中的艺术）才是完善的，它是完全被实现了的理性。

谢林写完《先验唯心论体系》之后，在耶拿开设讲座，讲授**艺术哲学**（《艺术哲学讲演集》），阐述这种基本思想，对于艺术特征和创作方法特别是对于诗创作表现出令人钦佩的精湛的欣赏力和深邃的理解力。这些讲演录在当时虽没有付印，但通过对耶拿文坛的影响决定了尔后的美学发展。后来出版的版本所采取的形式是谢林几年后在维尔茨堡发表这些讲演时定下的形式。在后一形式[①]中，这位哲学家在那段期间内提高的一般观点上的变化得到更加充分的表现。

8．在寻求自然哲学和先验哲学的共同体系基础中，审美动机524至少在形式上也起了积极作用。前者论述客观理性，后者论述主观理性；然而两者的最终本质应该是同一的；因此唯心主义这一阶段被称作**同一体系**。据此，自然和自我需要一种共同的原则。谢林在标题为《我的哲学体系阐述》这部著作中，称呼这共同原则为"**绝对理性**"或"自然与精神**无差别**，客体与主体**无差别**"；因为这最高原则既不可规定为现实的，也不可规定为观念的，在其中所有对立都必然被抹掉了。在此谢林的"绝对"就其内容而言不为它物所规定[②]，正如从前在"消极神学"中，在 *coincidentiæ oppositorum*〔对

① 在《全集》卷五，第353页起，1859年第一次印刷。

② 表达此思想非常典型的是谢林的学生奥肯，他（《自然哲学》，第一部分，第7页起）把他早已称作上帝的"绝对"确定为$= \pm 0$。

立统一）中，在斯宾诺莎的“实体”中一样。关于最后一个概念，“实体”共有这样的特性：它的现象显现分化为两类系列：现实的和观念的，自然和精神。谢林与斯宾诺莎在思想上的这种血缘关系，通过形式上的关系，通过他在《我的哲学体系阐述》中模仿（斯宾诺莎的）《伦理学》的图式①，变得更加牢固了。然而这种**唯心主义的斯宾诺莎主义**在世界观上是同原来的斯宾诺莎主义彻底不同的。两者都想表明绝对永恒地转化为世界；但是在这一点上，斯宾诺莎认为物质和意识两种属性是完全分开的，而每一有限现象只不过从属于两种领域之一。相反，谢林要求在每一现象中必须包含“现实性”和“观念性”；他根据两种因素组合程度以及一种因素压倒另一种因素的程度来构建特殊现象。**绝对唯心主义**的辩证原则是**现实因素与观念因素之间的量的差别**。根据此理，绝对本身就是完全无差别（即完全中立）②。现实系列是客观因素占优势，它通过光、电和化学作用从物质通向**有机物**——在自然界中相对说来最精神的现象。在观念的系列中，主观因素占优势，在其中，道德和科学发展到**艺术作品**——在精神领域中相对说来最自然的现象。因此，绝对的表象总体，**宇宙**，既是最完善的有机体，又是最完美的艺术品③。

9．谢林想把以前各条分歧路线的研究成果都包括进他的体系中。他将绝对自我分化的不同阶段最初称为“**因次**”④，但很快又

① 参阅前面第三十节，6，第332页起。

② 谢林利用磁石为例公式化地解释了此观点，在磁石各个部分都出现磁性强度不同的南极和北极。

③ 《全集》卷一，第4页，第423页。

④ Potenzen，或译幂或乘方，系数学术语，谢林在此借以表示他所谓主客同一中量的差别的层次或环节。——译者

引入新的名称，同时又引荐物质的另一概念。这关系到在十八世纪末至十九世纪初的转折点时浪漫主义思想所进行的**宗教的转**525 **变**。引起此事的诱因来自**施莱尔马歇**。他向“有教养的宗教蔑视者”证明：**理性体系只有在宗教中才能完满实现**。在此也隐寓着**审美**理性的胜利。因为施莱尔马歇当时所宣讲的宗教（见第四十一节，6）不是人的理论行为，也不是人的实践行为，而是一种对“世界本原”的审美关系，一种绝对的依恋感情。因此对他来说，宗教也局限于虔诚的感情，局限于个人的内心世界完全沉浸于“普遍”之中；宗教否定整个理论形式和实践结构。同理，宗教应该是有关个性的事，正统宗教被追溯于创教人的“宗教天才”。鉴于这种血缘关系，我们就能理解施莱尔马歇的《论宗教》一书对于浪漫主义的影响；因此就导致了浪漫主义倾向，它指望以宗教统一解决人类的所有问题，盼望把过去分离的文化活动领域在宗教中重新联合起来成为内在的亲密的统一体，最后在宗教控制生活各个领域中寻求中世纪所获得的那种永恒的福祉。正如席勒创造了理想化的希腊，后期浪漫主义者创造了理想化的中世纪。

谢林以高度敏感性追随着这条思想路线。他像斯宾诺莎将*绝对*命名为“上帝”或者“*无限*”，又正如斯宾诺莎曾经在“实体”与特殊有限实体之间插入“无限的样式”（见前面第三十一节，5），同样“因次”现在被视作上帝永恒的现象显现，而经验的特殊现象是这些“因次”的有限摹本。但是当“因次”在这种意义上被谢林称作*理念*（在他的著作《布鲁诺》和《论学术研究方法讲演集》中）时，其中还显露出另外一种因素。施莱尔马歇和黑格尔（黑格尔自 1801 年后曾对谢林产生个人的影响）都同样指向**柏拉图**；但是当时的哲学

界是通过**新柏拉图主义**来认识柏拉图的，而新柏拉图主义将**理念理解为上帝的自我直观**[①]。就这样，谢林的学说回复到**新柏拉图学派的理念主义**，据此，“理念”构成绝对转化为世界的中间环节。

谢林理念论的这种宗教唯心主义具有许多平行的和相继的现象。就个人而言，最有趣的是**费希特**的后期学说，在那里，费希特歌颂斯宾诺莎主义的胜利，歌颂它使自我的无限冲动发源于“绝对的存在”而又指向“绝对的存在”。对于有限事物他坚持推导出它们是意识的产物；但是现在他从“模仿”绝对存在(神性)的目的推导出意识的无限活动；因此在他看来，人的天职和命运不再是直言律令的无休止的活动，而是沉浸在对神的原型的静观中的“极乐生活”，——这是这位思想巨人的生命的神秘挽歌，这挽歌烘托出审美理性的崇高伟大。 526

谢林的弟子**克劳塞**更进一步地追求这种宗教**动因**。克劳塞极想将唯心主义的泛神论世界观与神的人格结合起来，即使在当时谢林还(甚至以斯宾诺莎主义的方式)捍卫着泛神论世界观。克劳塞又将世界视作神的“本质”的发展，而神的“本质”又清楚明显地显现在理念中；但是这些理念是**最高人格(神)的自我直观**。“本质”(这是克劳塞对上帝的用词)并不是无关紧要无所谓的理性，而是世界自身的生命本源。克劳塞把他自己的思想体系描述为“万有在神论”(*Panentheismus*)；在他阐述这一体系时，他几乎没有任何独创性，他的独创性只是令人十分怀疑引起反感，那就是，他利用他自己杜撰出来的、并宣称是纯粹德意志的而实际却是愚昧的术语词汇来陈述整个唯心主义发展的共同思想。特别是，他从“有

① 参阅前面第十九节，4。关于赫尔巴特独创的特殊立场，其意义恰恰在同谢林和黑格尔的对立中才变得清楚明白的。见前面第502页注释。

机体”(*Gliedbaus*)的观点来阐述整个理性生活的概念。他不仅像谢林一样把宇宙视作“**本质有机体**”(神圣的有机体)，而且把社会结构视作在个人之上的有机生命运动的延续：每一“结合”就是这样一个有机体，它自身作为一个成员进入更高一级的有机体；历史发展过程就是产生越来越完善、越来越全面的结合的过程①。

最后，谢林的新理论对于**浪漫主义美学**来说产生这样的结果：新柏拉图主义关于美是理念在感性事物中的显现的观点又被拥为权威。有限的现象同无限的理念之间的不适应的关系与施勒格耳的讽刺原则符合一致。尤其是**索尔格尔**将这种思想作为他的艺术论的基础，他的艺术论在上述不适应的关系中找到理解悲剧极有价值的观点。

10．圆满完成这种丰富多采的整个发展的是**黑格尔的逻辑唯心主义**。他主要强调从谢林回到费希特的第一个立场，扬弃这样的思想——世界生动活泼和丰富多采得之于绝对无差别的“无”②，而又企图将此空洞的实体拔高到**精神**，拔高到自我决定的**主体**。这种知识不可能具有费希特和谢林曾要求于自我或绝对的直观形式，而只能是**概念**形式。如果凡是现实的东西都是心灵的表象，那么形而上学就与**逻辑**③合一，逻辑必须作为辩证必然性　527

① 最后几年唯心主义和基督教问题讨论得异常热烈。参阅W.吕特格特《德国唯心主义宗教及其终结》(*Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*)，第二版，1923年起，三卷集；E.赫希《唯心主义哲学和基督教》(*Die idealistische Philosophie und das Christentum*)，1926年；H.格罗斯《德国唯心主义和基督教》(*Der deutsche Idealismus und das Christentum*)，1927年。

② 黑格尔《精神现象学》序言，《全集》卷二，14。

③ 这种形而上学逻辑当然不是形式逻辑，按其规定性而言，应该是康德的先验逻辑。唯一的区别只是：在康德看来“现象”是人的表象方式，而在黑格尔看来“现象”是绝对精神的客观的外在化。

去发展精神的创造性的自我运动。心灵用以剖析自身内容的概念是**现实的范畴**，是宇宙生活的形式；哲学的任务并不是将这些形式领域作为既与的“多”来描述，而是将这些形式作为单一的统一的发展因素来理解。因此，在黑格尔那里，特殊现象是精神自我开展的环节，辩证法利用特殊现象所具有的这种涵义以规定特殊现象的本质。黑格尔又用**理念**或上帝来代替**精神**。哲学所担负的最崇高的任务就是将世界理解为神圣的精神所规定的内容的开展。

在此，黑格尔对整个早期文化运动的关系以及对德国哲学的关系类似于普罗克洛对希腊思想的关系①：在肯定、否定和否定之否定的“三段式”模式中，人类理智所用以思考现实或现实的特殊类的所有概念交织成为一个统一的体系。其中每一个概念占据指定的位置，在此位置上该概念的必然性和相对的合理性显而易见；不过每一概念表现出只不过是一种因素，这种因素只有与其余概念联系起来并并入整体时才获得真正的价值。必须指出的是，概念之间的对立和矛盾从属于精神本质本身，从而也从属于从精神本质发展而来的实在的本质；而概念的真实性恰恰基于范畴相互之间从中产生的系统的联系。“现象是生成和消亡的活动过程；生成和消亡本身并不生成和消亡，而是‘自在’，并构成真理生活的现实性和运动”②。

因此，黑格尔哲学本质上是**历史的**，是对**整个历史思想材料的系统改造**。他既具备必需的渊博知识又具备综合能力，敏于发现

① 参阅前面第二十节，8。

② 这种早已潜存于费希特行为论中（见前面第四十二节，2）的赫拉克利特主义在赫尔巴特的爱利亚主义（见第四十一节，7，8）中碰上最强劲的敌手。这种古代的对立构成德国唯心主义两大流派关系中的基本因素（见前面第487页注释）。

他认为重要的逻辑关系。他的哲学所关注的还不在于他自两千年来从脑力劳动中得到的个别概念，而更在于他在概念之间建树的系统的**组合**；他正是用了这种方法才知道如何出色地描述具体事物的涵义和重要性，如何令人吃惊地阐明长期积累的思想结构。的确，他联系到既与的材料展示〔**先天的**〕**结构性思维的武断性**，这种武断性显示出来的现实并不像在经验中实际呈现出来的那样，而是像在辩证运动中应该是那样的现实；当他在自然哲学中，在哲学史中，在一般历史中力图将经验材料转化为哲学体系时，这种对528 事实真相的歪曲就可能遭到反对。在哲学探索只明显地反映可靠的既与材料而不涉及对经验现实的历史记载的地方，渗透着历史精神的思维力量证明自身更加耀眼明确。因此黑格尔提出，美学是由**人类审美理想**所组成的历史结构。他采用席勒的方法，在内容上紧紧依靠席勒的结论，展示这门科学基本的系统的概念，秩序井然地排列为象征的、古典的和浪漫的，并仿此将艺术体系分为建筑、雕刻、绘画、音乐和诗歌。在**宗教**方面也是如此，他的宗教的基本观点乃是将宗教视为有限精神与在表象形式中表现出来的绝对精神之间的关系；从这一基本观点出发，他的宗教哲学发展了**积极实现宗教的几个阶段**：在自然宗教中分为巫术，火崇拜，动物象征；在精神的个性的宗教中分为崇高，美，理解力；最后在绝对宗教中，上帝显现他本来的面目，三位一体的精神。在此，黑格尔以他精深的专业知识，在各方面都刻画出主要的线索，以后在经验中处理这些学科时便遵循这些线索向前发展，并从总体上为研究历史事实创建哲学范畴。

他又将这一原则应用于阐述世界史。黑格尔所谓的**客观精神**

是指个体的有积极感应力的生命联体，此联体不由个体创造，相反却是在精神生活方面产生个体的根源。此联体的抽象形式称作**法**①；法是"自在"的客观精神。这位哲学家将个人主观意向服从于公共意识的命令称作"**道德**"；他把"**伦理**"〔社会道德或道德秩序〕这一名称保留下来专指在**国家**中实现的公共意识②。在人类理性内在的生动活泼的活动中国家居最高位，超越于国家之上的只是趋向绝对精神的艺术、宗教和科学。国家是伦理理念的实现，国家是变得可以看到的人民精神；国家是按照国家理念而创造的活生生的艺术品，人类理性丰富的内心世界即在其中显示为外部现象。不过，政治生活所由产生的这种〔国家〕理念在现实世界中只以国家的具体结构表现出来，它既产生又消失。它唯一的圆满的真正实现是**世界历史**③；在这世界历史洪流中，种种民族相继出现，它们在种种国家结构的活动中充分发挥自己的作用，然后又退出历史舞台。因此，每一时代的特征就是某一特定民族的精神优势，其特征铭刻在各种文化活动上。如果整个**历史**的任务就是了解这种连贯的秩序，那么**政治**就不应认为可以根据抽象的需求去制定和颁布政治制度；相反，政治必须在稳定的民族精神发展中去探索政治运动的动因。因此，在这位"复古哲学家"——黑格尔身上，**历史世** 529

---

① 因此，黑格尔在《法哲学》的标题下阐述关于客观精神的学说。参阅 H. 温克《黑格尔的客观精神学说》(*H. s Theorie des objektiven Geistes*)，1927 年。

② 参阅 Fr. 罗森茨韦克《黑格尔与国家》(*Hegel und Staat*)，两卷集，1927 年；Fr. 比洛《黑格尔社会哲学的发展》(*Die Entwicklung der H. schen Sozialphilosophie*)，1920 年；G. 吉斯《黑格尔的国家观念》(*Hegels Staatsidee*)，1925 年。

③ 参阅 G. 拉森《历史哲学家黑格尔》(*Hegel als Geschichtsphilosoph*)，《黑格尔论世界历史哲学讲演录全集绪论》，1917 年起；K. 利斯《黑格尔历史哲学》，1922 年。

界观起而反对启蒙时期革命的理论空谈。

黑格尔在处理自然哲学和心理学问题方面，成果较少；他的思想能量放在历史领域。他的体系的外部总体模式的粗略轮廓如下：就精神的绝对内容而言，"自在的精神"是范畴领域；《逻辑学》将此领域发展为存在论，本质论和概念论。就精神的异在和外在化而言，"自为的精神"是自然：自然的种种形式分为力学，物理学，有机体学来阐述。第三个主要部分是**精神哲学**，自在自为的精神，即精神的自觉生活〔由外在〕回复到它本身。在此区分了三个阶段，即主观（个人的）精神；作为法、道德、国家和历史的客观精神；最后是作为艺术中的直观、宗教中的表象、哲学史中的概念的绝对精神。

在哲学的所有这些部分中他重复阐述的不仅是概念结构的形式辩证法，而且是构成连续的概念内容的材料。因此《逻辑学》在第二、第三部分中已经发展了自然哲学和精神哲学的基本范畴；因此审美理想的发展总是指向宗教表象的发展；因此逻辑的整个发展过程与哲学史相对应。正巧这种关系从属于**理性体系**的本质，在这里理性体系不仅像康德一样包括形式而且包括内容，并力图在自身前面在"现实世界形式"的多样化中展现这种归根结底自身无处不相同的内容。发展过程是同一的，那就是，"理念"通过本身的外在化又"**回复到它本身**"。因此范畴从无内容的存在开始进展到内在的本质，又从这里进展到自我理解的理念；因此经验世界的形式从物质上升到无法估量之物，逐步上升到有机物，意识，自我意识，理性，法，道德，国家的社会道德；在艺术、宗教和科学中领悟绝对精神；因此哲学史从物质存在的范畴开始，在经过各种命运之

后完成于自我理解的理念学说；因此，最后，通过人们自己弄清楚了人类精神如何从感官意识开始并受到意识矛盾的驱使越来越高、越来越深刻地把握自己，直到在哲学知识中、在概念科学中找到自己的宁静——只有通过人们自己弄清楚了这些，人们才最好地找到“理性体系”入门的途径。所有这些发展路线的相互交错，黑格尔在他的《精神现象学》中，用晦涩难懂的言语、神秘莫测涵义深刻的暗语表达了出来。

在这理性体系中，每一特殊事物只有成为在整体发展中的一个要素时才具有真理性和现实性。照此每一特殊事物只有 *in concreto* 〔具体地〕才是现实的，照此它才为哲学所理解。但是如果我们抽象地对待它，如果我们把它置于孤立状态中去思考，在此孤立状态中它不是按照实际而是按照主观的理智观点而存在，那么它就会失去与它的真理性和现实性所依存的整体的联系，此时它就表现为偶然的，无理性的。然而照此，它只存在于个人主体有限的思维中。对于哲学知识来说，有效的原则是：凡是合理的就是现实的，凡是现实的就是合理的①。理性体系是独一无二的现实。 530

第四十三节 非理性的形而上学

“历史辩证法”要求理性体系必然转化成自身的对立面，从一个基本原理推导出所有现象的企图必然碰到不可逾越的界限；历史辩证法要求认识这种不可逾越性；而这认识又引起除已经阐述过的唯心主义理论以外的其它理论的产生，这些其它的理论发现

① 《法哲学原理》，序言；《全集》卷八，17。

自己被迫坚持**世界本原的无理性**。第一个通过这过程的是这条主要发展路线多方面的代表人物谢林，唯心主义的普罗狄斯[①]。这个运动新颖之处并不在于认识到：理性的意识最终总是找到某种只单纯地存于自身而又不可传述的东西作为内容；这样的界限概念是先验的 x，在康德那里是物自体，在梅蒙那里是意识的微分，在费希特那里则是无理性根据的自由行为。新颖之处在于：这种不能为理性所理解而又阻碍理性活动的东西现在又被认为是某种**非理性**的东西。

1．谢林之所以被迫走上非理性主义的道路，最令人注目的正是因为他在绝对理念论中采纳了宗教的**动因**(第四十二节，9)。如果“绝对”不再被认为仅仅是斯宾诺莎式的、所有现象普遍的中立的本质，而被认为是上帝，如果要区分事物的神圣的原则与自然的原则以使永恒的理念作为神的自我直观形式被赋予与有限事物脱离的独自的存在，那么上帝转化为世界又必然重新成了问题。这实际上也是黑格尔的问题；黑格尔后来说，依他看来，哲学与宗教有相同的任务；他这样说时，他是对的。他利用辩证法帮助了自己，辩证法力图以更高级的逻辑形式证明：理念按照自身特有的概念本质怎样脱离自身走向“异在”，即走向自然，走向有限的现象。

谢林是用**通神论**的方法力图解决这同一问题；通神论法是一种神秘的思辨的理论，它将哲学概念转化为宗教直觉。他之所以偶然利用此法是因为他是在企图以宗教限制哲学的形式中碰上这个问题的，是因为他自认为有责任极力反对以哲学的名义来解决

531

① Proteus 系希腊神话中的海神，据传能变多种形状，后喻反复无常三心二意之人，又指具有多种兴趣和能力的人。——译者

宗教问题。要做到此事，当然只有哲学逐渐变为通神论的思辨。

这同一体系的一位信徒埃申迈尔[①]曾表示，哲学知识尽管能够指出世界内容的合理性以及哲学知识与神的原始理性协调一致，但却不能证明世界内容如何能取得独立于神性的存在，而世界内容又是在有限事物中才具有这种独立存在的。在这里，科学终止，宗教开始了。为了还要保持和维护哲学领域，为了恢复哲学与宗教的统一，谢林特别要求以宗教直觉当作哲学概念，从而按照这样的要求改造哲学概念，使之表现出对于两方都是适用的，他这样做时大量地利用了康德的宗教哲学。

事实上[②]，从绝对到具体现实并不存在持续不断的转化；感官世界来源于上帝，这只有通过飞跃、通过与绝对状态决裂才可能思考。在这里，谢林还表明，此根据既不可在绝对中也不可在理念中寻找；但在理念的本质中至少给予了可能性。因为理念是绝对在其中自我直观的"对型"(Gegenbild)，原型的独立自主，即"自在存在"的自由，传给了理念。在"自在存在"的自由中隐寓着**理念脱离上帝而堕落的可能性**，隐寓着理念的形而上学的独立自主的可能性，理念借此变成现实的和经验的，也就是有限的。但是这种"堕落"不是必然的，不是可以理解的；那是**一件无理由根据的事实**，但却不是一次仅有的事件，而是与绝对和理念本身一样永恒，一样无时间限制的。我们看得出来，这种理论的宗教色彩来自康德关于根本罪孽是思维品格的行为的理论；另一方面，哲学色彩来自费希

---

① Eschenmayer(1770—1852年)《哲学向非哲学的转化》(*Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie*)，1803年。

② 谢林《哲学与宗教》，《全集》卷一，6.第38页起。

特关于自我的无理由根据的自由行为的概念。因此，理念在世界中实现即以此背离为根据。因此，现实的**内容**是理性的，神圣的；因为在其中实现的就是上帝的理念；而理念固有的现实性就是背离、罪孽、无理性。理念脱离上帝的这种现实就是自然。但是自然的神圣本质力求回到原初的本原，回到原型，这种**事物回复到上帝**便是**历史**，是在上帝精神中创作的史诗，它的《伊利亚特》是人离开上帝越来越远，它的《奥德赛》是人回归上帝。自然的最终目的是**背离的和解**，是理念与上帝的重新结合，是理念独立自主的终止。个性也遭受到这种命运：个性的自我性是思维的自由，自我规定，脱离绝对；个性的解脱是沉没在绝对中。

弗里德里克·施勒格耳[①]以同样方式使无限、有限、有限回到532无限，这"三段式"成为他后来的学说的原则，公开主张现实矛盾是事实，并从堕落出发解释这些矛盾，通过服从于神圣的天启协调这些矛盾；然而在巧妙的阐述后面极为艰苦地掩盖着作者在哲学上的无能。

2．与此相反，谢林的敏捷并不能从这已经发现的问题中摆脱出来。始终控制着他的思想的一元论逼着他思考这样的问题：〔理念脱离上帝的〕根源是否最后要在"绝对"本身中去寻找；而只有当非理性的东西移入**绝对本身的本质**中，这种根源才可以肯定。从这种思想的观点出发，谢林就与**雅各布·波墨**的神秘主义结成友好关系（见前面第二十九节，7）。他与这种神秘主义的接近是通过同**巴德尔**的交往。巴德尔本人既从波墨那里又从波墨的法国先知

① 在温迪史曼编辑的《哲学讲演集》（1804—1806年）中以及后来在《人生哲学》和《历史哲学》（1828年和1829年）中。

圣马丁①那里得到激励，他坚持天主教信念，他用机智而晦涩的幻想主义和随意地从康德、费希特那里吸取来的思想来改造自己的神秘主义。激动他内心的根本观念是：人是上帝的影子，人能认识自己的只有上帝认识自己的那样多，人生的途径必然类似于上帝的自我发展。现在因为人的一生被决定于以堕落为开始以赎罪（灵魂得到拯救）为目的，**所以上帝永恒的自我生成发展**基于上帝出自他晦暗的、非理性的原始本质通过自我启示自我认识向着绝对理性发展。

在这些影响下谢林在他论自由的论文（1809年）②中开始谈到神性中的**原初本原**，**非理性**或**深渊**；它被描述为纯存在和绝对的"原初偶然事件"，被描述为黑暗中的追求，无限的冲动。它是无意识的意志，而整个现实世界归根结底是意志。这种只以自身为目标的意志作为自我显示创造了理念，创造了意志自我直观于其中的影象——理性。世界便起源于这种黑暗的追求同其理想的自我直观之间的相互作用。世界作为自然容许我们认识合目的性的形式结构与非理性的冲动之间的矛盾③；世界作为历史过程在内容上取得理性中显露的普遍意志对于特殊意志的天然的非理性的胜利。就这样，现实的发展从原初意志（*deus implicitus*〔不显露的

① 圣马丁（*St. Martin* 1743—1803年）这位"不知名的哲学家"是启蒙运动和革命的严峻的敌人，他彻底地被波墨的学说感动了，他翻译过波墨的《曙光》。他的主要著作有《有欲望的人》（1790年），《新人》（1796年），《论万物之灵》（1801年）；也许最有趣的是那部奇怪的著作《鳄鱼或路易十五统治时期发生的善恶之战，具有史诗般魅力的诗篇》（1799年）。参阅A.弗朗克《外国和法国的现代哲学》（巴黎，1866年）；也可参阅奥斯顿—萨肯《巴德尔和圣马丁》（莱比锡，1860年）。

② 据此，谢林后期哲学通常被称为"自由论"，而早期哲学被称为"同一体系"。

③ 谢林《论人类自由的本质的科学研究》，《全集》卷一，7. 376。

神〕)发展到理性的自我认识和自我规定(*deus explicitus*〔显露的神〕)。[1]

533　3．这样一来，对谢林说来，宗教像过去的艺术一样最后变成了“哲学的工具”，因为上帝的自我发展是在启示中进行，凭借启示上帝在人类精神中注视自己；所以神性的所有因素必然出现在人类关于上帝的一系列的观念中。因此在谢林晚年的作品《神话哲学和天启哲学》中，**对于上帝的认识得自全部宗教史**；在自然宗教发展到基督教及其各种形式的过程中，上帝的自我显现从晦暗的非理性向着理性精神和爱的精神前进。上帝通过向人类显现自己来发展自己[2]。

按照有计划的形式这种原则使人强烈地想到黑格尔关于“历史哲学”的概念，在其中“理念回复到本身”；在这些讲演录中谢林用以归纳和掌握庞大的宗教历史资料的巧妙的综合和锐敏的感觉表明自身完全与黑格尔的行为风格血缘相同，门第相当。但是在基本哲学观点上却完全不同。谢林将他这种最后的理论观点命名为**形而上学的经验主义**。此时他将自己早期的思想体系和黑格尔的思想体系取名为“消极的”哲学；消极哲学确有能力证明：如果上帝一度显示自己，他是在自然现实和历史现实的种种形式中显示自己的，这些形式具有辩证的先天的结构能力。但是辩证法不能推断：上帝显示自己并从而转化为世界[3]。此事完全不可能推论却只能体验，从这样的方式中体验出来：**上帝在人类宗教生活中显**

① 参阅前面第二十三节，I。

② 参阅康斯坦丁·弗朗茨《谢林的实证哲学》(科登，1879—1880年)。

③ 这是费希特知识学最初观点的彻底颠倒。见前面第四十二节，I. 第508—509页。

示自己。由此来理解上帝、理解上帝发展成为世界便是**实证哲学**的任务。

那些在当时和在以后嘲笑谢林的《神话哲学和天启哲学》为"**诺斯替教**"的人们也许还不知道这种比喻所依据的理由是多么深刻。在他们眼里只有神话观念与哲学概念两者奇异的结合，只有宇宙演化结构和神统结构的独断。然而它们之间真正相似之处却基于：正如从前诺斯替教赋予各种宗教之间的斗争以世界历史和统治宇宙的神圣力量的意义①，谢林在此时则将人类关于上帝的观念的发展描述为上帝本身的发展②。

4. **叔本华**通过清除宗教因素使非理性主义发展到高峰。他将那种只以本身为目标的、晦暗的本能冲动取名为**生存意志**，将它当作万物之本，当作物自体（见第四十一节，10）。就概念而言，这种只以本身为目标的意志在形式上与费希特的"无限行为"相类似，也正如施勒格耳的"讽刺"一样（见第四十二节，6）；只是在两种 534 情况中，差别越来越大。只以自身为目标的行为，在费希特那里是伦理的自我规定的自主性（自由意志），在施勒格耳那里是随意的幻想游戏，而在叔本华那里则是**一种无对象的意志的绝对无理性**。因为这种意志只无穷无尽地创造它自己，所以它是从不得到满足的意志，它是**不幸的**意志。又因为世界只不过是这种意志的自我认识（自我显示——客观化），所以这个世界必然是一个悲惨和苦难的世界。

在这样的形而上学基础上建立起来的**悲观主义**，此时由于叔

① 参阅前面第二十一节，2，3。

② 关于这种学说对有趣的政论家康斯坦丁·弗朗茨的影响，可参阅E.施塔姆《弗朗茨传记》（卷一；海德尔堡，1908年）。

本华[1]对生活本身进行享乐主义的评价而得到了巩固。整个人生河流在欲望与满足之间不断滚滚向前。但是欲望就是痛苦，就是“得不到满足”的痛苦。因此，**痛苦是基本的正面的感觉**，而快乐只在于基本消除了痛苦。因此，在任何情况下，在意志生活中痛苦总占优势，而实际的人生就证实了这个结论。野兽吞食野兽，你对比一下吞食者的快乐与被吞者的痛苦，就会大体上正确地估计在这世界上快乐与痛苦之间的关系了。因此人生总以悲怨而告终，最好的命运是根本不出生。

如果人生即受苦，那么只有同情才可能是基本的伦理情感(见第四十一节，10)。如果个人意志增加了他人的痛苦，如果对他人的痛苦漠不关心，那么这种个人的意志是不道德的。如果个人意志视他人的痛苦为自己的痛苦并谋求减轻这种痛苦，那么这种个人意志就是道德的。叔本华从同情观点出发提出他的关于伦理生活的心理学解释。不过这样来减轻痛苦只是治标而非治本，不能消灭意志；意志存在，不幸便存在。“太阳烧灼着永恒的中午。”人生的苦难总是相同的；不同的只是苦难的表现形式。个别形式改变了，但内容永远不变。因此，谈不上什么历史进步；在人类意志生活中，理智的完善不会改变任何东西。历史只表现出生存意志无穷无尽的哀愁。生存意志以不断更换的人物在自身面前不停地表演同样的悲喜剧[2]。基于这种原因，叔本华对历史不发生兴趣；

① 《世界是意志和观念》，卷一，第56节起；卷二，第46章；《附录与补遗》，卷二，第11章起。

② 因此要将黑格尔发展体系的乐观主义仿照谢林的自由学说的模型移植于叔本华此种意志—非理性主义之上，这种想法是错误的，其错误程度恰如希图利用归纳的自然科学的方法达到思辨的结论。由于这两种不可能性有机的结合，即使像爱德华·冯·哈特曼这样才华横溢、在敏锐的探索中如此深刻如此多才多艺的思想家可能取得的成就也只不过是刹那闪光的流星。(《无意识的哲学》，柏林，1869年)。——英译本

历史只表现个别事实;不存在关于历史的概念的科学。

从意志的不幸中解脱出来唯一的道路只有通过**意志本身的否定**才有可能。但是此种否定是一种奥秘。因为意志, ἓν καὶ πᾶν〔一与全〕,这唯一的实在,按其本质的确是自我肯定的,它怎么会否定自身呢?只不过这种解脱的理念出现在神秘的禁欲主义中、自身消灭中,出现在对生活及一切财富的蔑视中,出现在万念俱消的灵魂安谧中。叔本华认为,这就是当时在欧洲已开始为人所知的**印度**宗教和**印度**哲学的内涵。他赞赏这最古老的人类智慧与他的学说殊途同归,认为这种同一性是一种令人高兴的发现;现在他又将观念世界称为"虚幻的面纱",称生存意志的否定为进入 *Nirwana*〔涅槃〕之门。但是这种非理性的生存意志还不愿放开这位哲学 535 家。在他工作末期,他表明:在消灭意志从而消灭世界之后,所剩下的东西对所有还充满欲念的人来说肯定**空无一物**。但是圣徒们对生活的探索向我们表明:当拥有无数太阳、无数银河的宇宙对于他们空无一物的时候,他们就获得了福祉和安谧。"在无中我希望找到一切。"

据此,如果"绝对解脱"不可能(如果可能,那么按照叔本华的理论,由于时间的观念性,就根本不可能有意志肯定的世界),还有一种相对的解脱:在不计利害的静观和不计利害的思维中纯粹的无意志的认识主体十分活跃(见前面第四十二节,4);在这样的理智状态中,便存在相对的苦恼解脱。不计利害的静观和不计利害的思维两者的对象不存在于个别现象中而存在于意志客观化的永恒的形式(理念)中。然而这种柏拉图式的(也是谢林式的)因素(此情况有如关于思维品格的假定一样)要适合叔本华的形而上学

体系极其困难；按照叔本华的形而上学体系，整个意志的具体化被认为只是一种时空中的观念；但是这种因素却给予这位哲学家一个机会以最有利的方式运用席勒关于不计利害的静观的原则以完成他的人生观。当意志能够无目的地显现、直观、思维自己的客观化时，它就从自身中解脱出来了。非理性的世界意志的苦难被道德所缓解，在艺术和科学中被克服。

第七篇

536

十九世纪哲学

M. J. 蒙拉德《近代思想路线》(*Denkrichtungen der neueren Zeit*), 波恩, 1879年德文版。

A. 弗朗克《外国和法国的近代哲学家》(*Philosophes modernes étrangers et français*), 巴黎, 1873年法文版。

R. 奥伊肯《当代基本概念的历史和批判》(*Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*), 莱比锡, 1878年德文版；自第三版起改名为《当代思潮》(*Geistige Strömungen der Gegenwart*), 1904年。

E. v. 哈特曼《批判和漫谈现代哲学》(*Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart*), 莱比锡, 1890年德文版。

W. 狄尔泰《哲学史文库》(*Archiv für Geschichte der Philosophie*), 卷十一, 第551页起。

H. 霍夫丁《近代哲学家》(*Moderne Philosophen*), 1905年德文版。

W. 文德尔班《当代文化》(*Kultur der Gegenwart*) 卷一, 卷五。

J. Th. 梅尔茨《十九世纪欧洲思想史》(*History of Eur. thought in the 19. Cent.*), 两卷集, 爱丁堡, 1904年英文版。

M. 弗里沙森——凯尔弗,《当代哲学》载于《哲学教科书》, 1925年德文版。

Ph. 达米龙《论十九世纪法国哲学史》(*Essai sur l'histoire de la phliosophie en France au 19e Siècle*), 巴黎, 1834年法文版。

H. 泰纳《十九世纪法国古典哲学家》(*Les Philosophes classiques français au 19e Siècle*), 巴黎, 1857年法文版。

Ch. 雷诺维叶《哲学年》(*Anneé philos.*), 巴黎, 1867年法文版。

F. 拉韦松《十九世纪法国哲学》(*La philosophie en France au 19e siècle*),

巴黎，1868年法文版；1889年由 E. 柯尼希译成德文，在埃森纳赫出版。

L. 费拉兹《十九世纪法国史》(*Histoire de la philosophie en France au 19e siècle*)，三卷集，巴黎，1880—1889年，法文版。

P. 雅内《近代思想家》(*Les maitres de la pensée moderne*) 巴黎，1883年法文版。

E. De. 罗伯特《本世纪哲学》(*La philosophie du siècle*)，巴黎，1891年法文版。

Ch. 亚当《十九世纪上半叶法国哲学》(*La Philosophie en France, pr. moitié du 19e siècle*)，巴黎，1894年法文版。

G. 博厄斯《浪漫主义时期的法国哲学》(*French Philosophy of the Romantic Period*)，巴尔的摩，1924年英文版。

E. 布特鲁《1867年后的法国哲学》(*La philosophie en France depuis*)，1867年；《第三次哲学代表大会报告》(*Bericht über den 3. Kongreß für Philosophie*)，海德尔堡，1909年，第124—158页。

D. 帕罗迪《法国当代哲学》(*La philosophie contemporaine en France*)，巴黎，1926年法文版。

M. 米勒《当代法国哲学》(*Französische Philosophie der Gegenwart*)，卡尔斯鲁厄，1927年德文版；参阅 H. 乔丹《法国函件》(《世界观理论问题》，载于《赖歇尔哲学年鉴》卷四，1927年)。

D. 马森《近代英国哲学》(*Recent English Philosophy*)，1877年，伦敦，英文第三版。

L. 利拉尔《当代英国逻辑学家》(*Les Logiciens Anglais Contemporains*)，巴黎，1878年法文版。

Th. 里博《现代英国心理学》(*La Psychologie Anglaise Contemporaine*)，巴黎，1870年法文版。

H. 霍夫丁《当代英国哲学入门》(*Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart*)，莱比锡，1890年德文版。

J. H. 米尔黑德《当代英国哲学》(*Contemporary British Philosophy*)，伦敦，1926年英文版。

R. J. 沃德尔《当代哲学》(*Contemporary Philosophy*)，伦敦，1923年英

文版。

A. K. 罗杰斯·«1800 年后英美哲学» (*English and American Philosophy Since 1800*), 纽约, 1873 年英文版。

H. 斯洛克沃尔«美国哲学» (*Die Philosophie in der Vereinigten Staaten*) («世界观理论问题», 载于«赖歇尔哲学年鉴»卷四, 1927年)。

L. 费里 «论十九世纪意大利哲学史» (*Essai Sur l'histoire de la philosophie en Italie au 19ᵉ siècle*), 巴黎, 1869 年法文版。

K. 沃纳 «十九世纪意大利哲学» (*Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*), 五卷集, 维也纳, 1884 年起, 德文版。

G. 金泰尔 «1850 年后意大利哲学» (*La filosofia in Italia dopo il 1850*), 克里蒂卡, 1908 年意大利文版。

W. 文德尔班«十九世纪德国精神生活哲学» (*Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19 Jahrhunderts*), 1927 年德文第三版。

Ch. 安德勒尔等«十九世纪德国哲学» (*La philosophie allemande au XIXᵉ siècle*), 巴黎, 1912 年法文版。

M. 埃廷格 «从浪漫派到现代的哲学史» (*Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*), 1924 年德文版。

W. 穆格«二十世纪德国哲学» (*Die deutsche Philosophie des 20 Jahrhunderts*), 1922 年德文版。

A. 梅塞«当代德国价值哲学» (*Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*), 1926 年德文版。

K. 乔尔«当代哲学危机» (*Die philosophische Krisis der Gegenwart*), 1922 年德文第三版。

K. 奥斯特赖克改编宇伯威格«哲学史概论»第四部分«十九世纪和当代德国哲学», 1923 年德文第十二版。

二十世纪初哲学——见«库诺·费希尔纪念文集», 由 W. 文德尔班编辑出版, 海德尔堡, 1908 年德文版。

«哲学年鉴, 批判地概论当代哲学», 由 M. 弗里沙森—凯勒编辑出版, 1913 年起, 德文版。

537

«赖歇尔哲学年鉴»以年鉴形式出版四卷集, 由 E. 罗特纳克尔编辑。

《当代德国哲学自述》(*Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*), 六卷集,1921 年起。

哲学原则的历史在十八世纪到十九世纪转折处以德国哲学体系的发展而**告终**。综观贯穿于我们现在这个时代承前启后的发展,文学—历史的兴趣远远胜过真正的哲学兴趣。以后并未出现过在本质上和价值上崭新的东西。十九世纪决不是一个哲学的世纪。在这一方面,也许可以同纪元前第三、第二世纪或纪元后第十四、第十五世纪相比较。我们可以用黑格尔的话说,这个时代的**世界精神**忙于尘世的具体事务,面向外界,而不面向内心世界,不向自身,不在自己独有的家园里自我享受①。十九世纪哲学文献的确内容广泛,五彩缤纷。从过去百花盛开的精神生活的园地里飘送来的理念的种子洒遍科学、社会生活、诗歌和艺术的原野,在这些地方生根,发芽,茁壮成长。历史上种种思想萌芽,以几乎无法估量的丰富的变化,融合成众多的感人深刻具有特色的结构。但是即使像哈密尔顿、孔德、罗斯米尼和洛采那样的哲学家,他们的重要性最终也只在于精力充沛和才思敏捷;他们以此概括了历史上的典型思想形式并使之适应于新生活的生气蓬勃。十九世纪的中心问题和概念结构所呈现出的总的发展路线②沿着矛盾的道路前进,这些矛盾是通过历史传给我们的,只不过在经验中表现出新的

① 黑格尔《柏林大学就职演说》(Berliner Antrittsrede),《全集》卷六、卷三十五。

② 这个领域的文学—历史兴趣由于它的多样性很难把握,笔者为此献出了多年的心血。由此而获得的成果笔者希望在他的著作《近代哲学史》第三卷(莱比锡,1919 年第六版)中发表。在那本书里将详细阐述和证明在此只能概括叙述的东西〔1912 年〕。

形式而已。

在十九世纪的哲学运动中起决定作用的因素无疑是关于现象界的自然科学概念对于整个世界观和人生观应有多大意义的问题。这种特殊科学曾经对哲学和整个精神生活取得了胜利，其影响在十九世纪初受到阻碍和压抑，但尔后又以更强大的力量发展起来。十七世纪的形而上学和以后十八世纪的启蒙运动主要受到**自然科学思想**的支配。关于现实世界普遍符合规律的观点，对于宇宙变化最简单因素和形式的探索，对于整个变化基础中的不变的必然性的洞察——所有这些因素决定了理论研究，从而决定了判断一切特殊事物的观点：特殊事物的价值要以“自然的事物”作为标准来衡量。这种机械世界观的传播遭遇到德国哲学的抗拒；德国哲学的基本思想是：用此方法所取得的一切知识只不过是现象形式，只不过是内心世界自身符合目的地向前发展的工具；此外，对特殊事物的真正理解势必要决定该事物在符合目的的生活联系的整体中的意义。**历史世界观**是“理性体系”在脑力劳动中积极探索的成果。 538

这两股力量在我们这个时代的精神生活中相互争斗。在这场斗争中所有论证和证据都来自哲学史的以往各个时期，其组合形式虽然花样翻新，但从本质上说引入这个领域的并无任何新的原则。如果说，胜利似乎暂时倾向于德谟克利特的原则的这一边，那么可以说在十九世纪主要有两个动因对于德谟克利特原则有利。第一个动因基本上是属于理智性的，在过去若干世纪的精神生活时期起积极作用的也是这同样的东西：那就是**直观的朴素性和清晰性**，自然科学知识的确实性和规定性。在数学制定公式时，任何

时候在经验中寻求论证时，这种确实性和规定性可望保证排除一切怀疑、偏见，以及任何对思想曲解的干扰。但是在我们这个时代，起着更大作用的是自然科学明显的**功利**。在我们眼前急速发展的种种外部生活关系的巨大转变使普通人的理智不可抗拒地屈就于如此伟大事物所赖以存在的思想形式的控制；因此就这一点而言，我们是生活在**培根主义**（见前面第三十节，2）的旗帜之下。

另一方面，我们时代的高度的文化意识使得所有关于社会历史对于个人生活的价值问题活跃起来，生气勃勃。当欧洲人的政治一社会生活更加向着群众影响不断增长的时期发展时，当集体对于个人的决定性的影响（即使在精神方面）表现得更加明显时，在哲学思想方面**个人反抗社会**的至高地位的斗争也就更加猛烈了。分别来自历史与自然科学的不同世界观和不同人生观之间的斗争进行得最猛烈的地方是在最后要决定下述问题的时候：个人的生活的价值在什么程度上归因于他本人，在什么程度上归因于整个环境的影响。正如在文艺复兴时期一样，共性（普遍性）与个性又一次激烈地冲突起来了。

如果我们要从十九世纪哲学文献中扼要地揭示上述独特的矛盾表现得最突出的那些运动发展，那么我们首先就要处理这样的问题：精神生活在什么意义下、在何等范围内从属于自然科学的认识方式，因为与此有关的首先是要解决关于这些思想形式要求在539 哲学中的绝对统治权利的问题。因此，有关**心理学**的任务、方法、体系意义等问题从来也没有像十九世纪那样激烈地争论过；最后将这门科学局限于纯粹的经验研究似乎是解除困难的唯一可能的出路。这样一来，心理学作为最新的特殊学科之一，至少在问题和

方法的基本原则上完全与哲学脱离了。

然而这一发展过程包含着更普遍的假定。在反对德国哲学高度发展的唯心主义的斗争中，**唯物主义世界观**的浩荡洪流贯穿了十九世纪。这种世界观显露头角是在这段时期的中途，尽管没有新的论据或知识，但是却被强调得更加热情激烈。自从那时起，这种世界观便放弃了更严肃的自然科学的研究，在对于科学价值的要求上变得比从前谦逊谨慎得多，从而希望在怀疑的和实证主义的谨小慎微的外衣下谋求更加有效的作用。

毋庸置疑，要想从自然科学的观点来考虑社会生活、历史发展和精神生活的一般关系的企图也是上述思想路线最有意义的分支之一。这一思潮在**社会学**这一不太适当的名称指引下，曾力图发展一门特殊的**历史哲学**，其目的是想在更广阔的现实基础上传播启蒙运动哲学结尾时所提出的种种思想(见前面第三十七节，5)。

但是在另一方面，历史世界观也不失时机地施其强大影响于自然科学。自然哲学所假设的关于有机世界的历史观在经验研究中得到实现，给人印象极其深刻。曾经导致自然哲学的方法原则，好像自发似地传播到其它领域；在**进化论**中历史世界观和科学世界观显得彼此尽可能地接近但又缺乏一种可供联接两者的新的哲学观念。

最后，从个人这一方面看来，潜存于十八世纪文化问题中的启示使有关**人生价值**的问题暂时成为哲学兴趣的中心。为了从这些讨论中要解决有关一般的价值本质和价值内容的更深刻更明显的问题，悲观情绪必须克服。所以，哲学虽然走过一条极其崎岖不平的弯路，但终于能够回到**康德关于普遍有效的价值的基本问题上**

来。

但是**康德主义的革新**却经历了这样的命运，即首先自然科学思想的兴趣使之局限于**认识论**范围：**认识论**公开的经验主义的极端化一方面导致实证主义的改造，另方面导致取消了心理学中的哲学问题。因此，和在康德以前一样，长达数十年之久，特别是在德国大学里，腐朽的**心理学至上论**的优势扩展开来。首先，激荡的540 生活状态需要一种新的世界观，这种生活状态导致在整体上对康德学说进行深入地理解并从而开创了现代哲学运动，而现代哲学运动又导致争回**德国唯心主义的其它理论**对**文化问题**进行哲学的彻底钻研。

从十九世纪哲学文献中可以强调的主要之点如下:

在法国占统治地位的**观念学**(见前面第三十三节，第 6 页至第 7 页)分为两支，一支是生理学更多一些，另一支是心理学更多一些。在卡班里斯这条线上活跃着的主要有**巴黎的医生们**，如 Ph. **皮内尔** (1737—1826 年；《哲学疾病分类》，1798 年法文版)；F. J. V. **布鲁萨斯**(1772—1838 年；《论生理学》，1822 年至 1823 年，法文版；《论刺激和精神病》，1828 年，法文版)；**颅相学**的奠基人 Fr. Jos. **加尔**(1758—1828 年；《神经系统的一般研究和大脑系统的特殊研究》，责任编辑中有**施普尔海姆**，1809 年法文版)。—— 在生理学上形成对立面的是**蒙彼利埃**学派：**巴尔泰斯**(1734—1806 年；《人类科学的新因素》，1806 年法文第二版)。同此学派联结在一起的有 M. F. X. **比夏**(1771—1802 年；《生与死的生理学研究》，1800 年法文版)，**贝特朗**(1795—1831 年；《论梦游症》，1823 年法文版) 和**比松**(1766—1805 年；《论生理现象最合乎情理的分类》，1802 年法文版)。与此对应的是**观念学**的发展，这方面有**多贝**(《论观念学》，1803 年法文版)，特别有皮埃尔 · **拉罗米吉埃尔**(1756—1847 年；《哲学教程》，1815—1818 年，法文版)，以及他的学生 Fr. **蒂罗**(1768—1832 年；《论知性和理性》，1830 年法文版) 和 J. J. **卡尔代拉克**(1766—1845 年；《哲学初探》，1830 年)。——参阅皮卡维《论观念学》，巴黎，

1891 年法文版。

一条广泛的历史研究和更深刻的心理学路线由 M. J. **德热朗多**（1772—1842 年；«论人类认识的产生»，柏林，1802 年法文版；«哲学体系比较史»，1804 年法文版）肇始，其领袖是 Fr. P. 贡蒂埃·**梅勒·德·比朗**（1766—1824 年；«论思维剖析»，1805 年法文版；«人的肉体与人的精神的关系»，1834 年法文版；«论心理学基础»，1812 年法文版；«哲学著作集»，由V. 库辛编辑，1841 年法文版；«未出版过的著作集»，由纳维尔编辑，1859 年法文版；«未发表过的新著作集»，由贝特朗编辑，1887 年法文版；«文集»，由蒂斯朗编辑，巴黎，1926 年起，法文版。参阅 A. 兰对他的论述，科隆，1901 年；A. 屈尔曼，不来梅，1901 年）。苏格兰哲学和德国哲学对这条（也由 A. M. 昂佩尔所代表的）路线所施予的影响是通过 P. **普雷沃斯特**（1751—1839 年），**安西朗**（1766—1837 年），**罗耶—科勒德**（1763—1845 年），**朱夫罗伊**（1796—1842 年），特别是**维克托·库辛**（1792—1867 年；«哲学通史导论»，1872 年法文第七版；«论真善美»，1845 法文版；«全集»，巴黎，1846 年起；参阅 E. 富克斯«库辛哲学»，柏林，1847 年德文版；J. E. 阿洛«论库辛哲学»，巴黎，1864 年德文版；P. 雅内«库辛和他的著作»，巴黎，1885 年法文版；巴泰勒米—圣伊莱尔«维克托·库辛»，三卷集，巴黎，1885 年法文版）。这个由库辛创建的人数众多的学派以其史学工作而闻名。它通常被称作**唯灵主义学派**或**折中主义学派**。七月革命后，它成为官方哲学，迄今在某种程度上仍然如此。它的追随者活跃在历史领域里，工作颇有成就，细致认真，富有文学修养，其中有 Ph. 达米隆，Jul. 西蒙，E. 瓦谢罗，Ch. 塞克雷坦，H. 马丁，A. 夏格内，Ad. 弗朗克，B. 奥雷奥，Ch. 巴托尔梅斯，E. 赛塞，P. 雅内，E. 卡罗等。从这个学派中出现了 F. **拉韦松**（«伦理学和形而上学»，载于 1893 年«形而上学和伦理学杂志»）。

这派的主要对手是**教会派**哲学家们，他们的理论通常被称作**传统主义**。居于领导地位的除**夏托布里昂**（«基督教天才»，1802 年法文版；参阅布伦纳哈西夫人«夏托布里昂»，美因茨，1903 年），**梅斯特雷**（1753—1821 年；«论政体的发生原则»，1810 年法文版；«圣彼得堡之夜»，1821 年法文版；«论罗马教皇»，1829 年法文版，由 J. 伯恩哈特译成德文并加导论，慕尼黑，1923 年版；对于他的论述，参阅 Fr. 波让，巴黎，1893 年）和 J. **弗雷西努斯**（1775—

1841年；«捍卫基督教»，1823年法文版）以外，还有博纳尔（1753—1841年；«政权和神权理论»，1796年法文版；«论社会秩序的自然法则分析»，1800年法文版；«论离婚»，1801年法文版；«论十八世纪政治伦理哲学»；«全集»，十五卷集，巴黎法文版，1816年起）。P. S. **巴兰谢**的传统主义是以稀奇古怪的方式陈述的（1776—1847年；«论社会制度»，1817年法文版；«论社会轮回»；«全集»，五卷集，巴黎1883年法文版）。开始时H. F. R. 德·**拉梅纳斯**在他的著作«宗教实质无差别论»（1817年法文版）中拥护这条路线，但后来他与教会决裂（«一个信徒的话»，1834年法文版），在他的著作（«一门哲学的雏541 形»，四卷集，1841—1846年，法文版）中阐述了全面的哲学体系；其原型，部分出于谢林的"同一体系"，部分出于意大利的唯本体论主义（*Ontologismus*，见后面第四十六节，注释）。

社会主义在哲学方面的支持者（见L. 施泰因«法国社会主义运动史»，莱比锡，1849年起，德文版；Fr. 穆克勒«十九世纪社会主义观念史»，1919年德文第三版）中最重要的是**圣西门**（1760—1825年；«十九世纪学术著作导论»，1807年法文版；«欧洲社会改组»，1814年法文版；«论工业制度»，1821—1822年，法文版；«新基督教»，1825年；«选集»，三卷集，1859年；对他和他的学派的论述见G. 韦伊，巴黎，1894年和1896年，和Fr. 穆克勒，耶拿，1908年）。他的继承人中可以提到的有：**巴扎尔**（«圣西门学说»，1829年法文版；对他的论述见W. 施平勒尔«圣西门主义»，1926年法文版），B. **昂凡廷**（1796—1864年；«圣西门的宗教»，1831年法文版），皮埃尔·**勒鲁**（（1798—1871年；«驳折中主义»，1839年法文版；«论人性»，1840年法文版），J. **雷诺**（1806—1863年；«天堂与人间»，1854年法文版），Ph. **比谢**（1796—1866年；«按照天主教和进步观点的哲学全论»，1840年法文版）。

奥古斯特·**孔德**占据最有趣的特殊地位。1798年他出生于蒙波利埃，1857年在巴黎孤孤单单地死去：«实证哲学教程»（六卷集，巴黎，1840—1842年，法文版）；«实证政治学体系»（巴黎，1851—1854年，法文版），此书的开头刊登了他的青年时代的独特的著作，特别是«重新组织社会所必需的科学工作计划»（1824年法文版）；«实证主义问答»（1853年法文版）；参阅利特雷«孔德和实证哲学»，巴黎，1888年法文版；J. 圣未尔«孔德和实证主义»，伦敦，1865年英文版；J. 里格«孔德实证哲学概论»，巴黎，1881年法文版；E. 凯

尔德《社会哲学和孔德的宗教》，格拉斯哥，1885年英文版；柴谢赖《哲学研究》，海德尔堡，1899年德文版，译自俄文版；莱维—布律耳《孔德的哲学》(巴黎，1900年法文版，由英伦纳尔译成德文，莱比锡1902年)；G. 米希《法国实证主义的兴起》(载于《哲学史文库》第十四卷，1901年)；G. 康泰科尔《实证主义》(巴黎，1904年法文版)。

嗣后一段时间，孔德的地位变得越来越有影响，甚至达到某种压倒一切的优势。E. **利特雷**(1801—1881年；《从哲学观点看科学》，巴黎，1873年法文版)系统地捍卫了他的实证主义。有些重要作家采用更自由的方式吸取了实证主义，如H. **泰纳**(1828—1893年；《艺术哲学》，1865年法文版；《智力论》，1870年法文版；关于论述他的文章，参阅G. 巴泽洛蒂，罗马1895年)，Ern. **勒南**(1823—1892年；《当代的问题》，1868年法文版；《哲学前景》，1890年法文版)。经验的心理学或所谓"**实验的**"**心理学**也同样是在孔德的影响下发展起来的；《哲学评论》杂志的编辑Th. **里博**应该是这一方面的领袖；应予重视的除他的关于英国心理学和德国心理学的著作外，还有关于记忆、意志和性格等等的病态的研究。在某种程度上**社会学**也受到孔德的影响，如R. **沃尔姆斯**，G. **塔尔德**，E. **杜尔克姆**等竭尽全力发展社会学(见1894年后出版的《社会学年鉴》)。还有**进化论**也属于这方面，此理论主要由J. M. **居伊约**所阐述(1854—1888年；《伦理学大纲》，1885年法文版；《未来无宗教论》，1887年法文版；《从社会学观点看艺术》，1889年法文版；对他的论述见A. 富耶，巴黎1889年；还有E. 伯格曼，他出版了居伊约哲学作品选集)。

后来在法国哲学的代表人物中最重要的是**雷诺维叶**(1818—1903年；《一般批判论文》，1875—1896年，法文第二版；《哲学学说系统分类纲要》，1885—1886年，法文版；《历史的分析哲学》，1896年法文版；《新单子论》，1899年法文版；《形而上学的二难推论》，1901年法文版；《人格主义》，1902年法文版；参阅G. 塞埃勒斯《雷诺维叶哲学》，巴黎，1905年法文版)。他力图综合康德和孔德的学说，其文献资料见《哲学年鉴》(1889年后出版)。在当代法国哲学代表人物中同他有关系的有J. **拉舍利埃**和他的弟子E. **布特鲁**(《论自然规律的偶然性》，巴黎，1895年法文版)。在法国现代哲学家中最有独创性、最重要的人物是**亨利·柏格森**；他的著作有：《论意识的直接论据》，《物质与记忆》，《形而上学序论》，《创化论》；此等著作均系德文版，耶拿，

1908 年起。参阅 A. 施特伯尔格(1909 年), W. 梅考尔 (1914 年), R. 英加尔登(«胡塞尔年鉴»,卷五,1922 年)。

在英国,**联想心理学**通过托马斯·布朗传给这样一些人, 如托马斯·**贝尔沙姆**(1750—1829 年;«人类心灵的哲学要素»,1801 年英文版), 约翰·**费恩**(«人类心灵的基本准则», 1820 年英文版),以及许多其他的人。联想心理学和颅相学中也找到支持者,如 G. **库姆**(«颅相学体系»,爱丁堡,1825 年英文版), S. **贝利**(«真理探索论文», 1829 年英文版; «论推断», 1851 年英文版;«关于心灵哲学的通信», 1855 年英文版) 和哈里特·**马蒂诺**(«关于人性规律和人类发展规律的通信», 1851 年英文版)。 联想心理学通过下述人物达到充分的发展: **詹姆士·穆勒**(«人类心灵现象分析»,1829 年英文版; 对他的论述参阅 A. 贝恩, 伦敦, 1882 年) 和他的儿子**约翰·斯图亚特·穆勒**(1806—1873 年;«推论的和归纳的逻辑体系»,1843 年英文版; «功利主义», 1863 年英文版;«哈密尔顿爵士的哲学研究»,1865 年英文版; 去世后出版的«论宗教论文»,1874 年英文版;伦理学著作残篇由 Ch. 道格尔斯编辑, 1897 年出版。参阅 A. 泰纳«英国实证主义», 巴黎, 1864 年法文版; L. 考特尼«穆勒的生平», 伦敦, 1889 年英文版; Ch. 道格拉斯«约翰·斯图亚特·穆勒»,爱丁堡和伦敦,1895 年英文版; S. 萨恩格尔«约翰·斯图亚特·穆勒», 斯图加特,1901 年)。与这条思想路线有密切关系的有 A. **贝恩**(«感官与理智»,1856 年英文版;«精神科学和道德科学»,1868 年英文版;«情绪与意志», 1859 年英文版)。 与此有关的**功利主义**的代表人物是: T. **科根** (关于激情的哲学论文»,1802 年英文版;«伦理问题», 1817 年英文版), 约翰·**奥斯汀**(1790—1859 年;«成文法哲学», 1832 年英文版), G. 康韦尔·**刘易斯**(«论政治学中的观察法和推理法»,1852 年英文版)。参阅莱斯利·斯蒂芬«英国功利主义»(伦敦,1900 年英文版)。亨利·**西季威克**(1833—1900 年; «伦理学方法»,1875 年英文第一版;«实践伦理学»,伦敦,1898 年英文版)宣扬一种改头换面的功利主义。 与此思想路线接近的还有著名的历史学家 G. **格罗特**。

苏格兰哲学(参阅安德鲁·塞思,爱丁堡, 1890 年), 继杜格尔德·斯图尔特和詹姆斯·**麦金托什**(1764—1832 年;«论伦理哲学的发展», 1830 年英文版)之后,最初还有些不重要的代言人,如**艾伯克龙比**(1781—1846 年; «理

智能力探索》,1830年英文版;《关于宗教感情的哲学》,1833年英文版)和**查默斯**(1780—1847年)。一些受哈密尔顿的影响的哲学家们将苏格兰哲学特别当作学术的信条使之与库辛的折衷主义接近:亨利·**查默斯**(《论无限的哲学》,1854年英文版),J. D. **莫雷尔**(《十九世纪欧洲思辨哲学的历史观和批判观》,1846年英文版),还有 H. **韦奇伍德**(《论理智的发展》,1848年英文版)。

〔英国思想的〕视野通过与德国文学的交往而更加开阔和充实了。对此做出贡献的有塞缪尔·泰勒·**科尔里奇**(1772—1834年)和威廉·**华兹华斯**(1770—1850年),特别是托马斯·**卡莱尔**(1795—1881年;《过去与现在》,1843年英文版;参阅:舒尔策—加弗尼茨《卡莱尔的世界观和社会观》,德累斯顿,1893年德文版;P. 亨塞尔《托马斯·卡莱尔》,斯图加特,1900年德文第二版)。在哲学界,这种影响主要通过康德表现出来,康德的认识论影响了J. **赫谢尔**(《论自然哲学的研究》,1830年英文版),特别是 W. **惠威尔**(《归纳科学的哲学》,1840年英文版)。

苏格兰哲学对这种影响的反应是明智的,通过**威廉·哈密尔顿**爵士(1788—1856年;《关于哲学和文学的探讨》,1852年英文版;《论真理和谬误》,1856年英文版;《形而上学和逻辑学讲演录》,1859年英文版;《关于里德和斯图尔特的著作的版本》;参阅 M. 维奇《哈密尔顿其人及其哲学》,爱丁堡和伦敦,1883年英文版)之手苏格兰哲学经历着有价值的改造。在他的学派里,主要由 M. L. **曼塞尔**(1820—1871年;《形而上学或意识哲学》,1860年英文版)支持的严格意义上的**不可知论**同倾向于折衷主义的形而上学思潮分道扬镳,后一思潮的代表人物有:J. M. **维奇**,R. **朗兹**(《关于原初教义的哲学导论》,1865年英文版),**利奇曼**,**麦科什**等人。

另一思潮兴起了,来源于哈密尔顿的一种特殊启示,这种思潮力图将形式逻辑发展成为一种符号演算。从属于这种思潮的有:G. **布尔**(《逻辑的数学分析》,1847年英文版;《思维规律分析》,1854年英文版),**德·摩根**(《形式逻辑》,1847年英文版),托马斯·**斯宾塞·贝恩斯**(《逻辑形式新分析论》,1850年英文版),W. **斯坦利·杰文斯**(《纯逻辑》,1864年英文版;《科学原则》,1874年英文版),J. **维恩**(《符号逻辑》,1881年英文版;《概率逻辑》,1876年英文版;《逻辑原则》,1889年英文版)。关于这方面,参阅 A. 里尔

(«科学的哲学季刊»,1877年德文版)和 L. 利阿特(«近代英国逻辑»,由伊默曼译成德文,柏林,1880年)。

宗教哲学家詹姆斯·**马蒂诺**受到部分来自康德、部分来自德国后期有神论的影响;类似的有 W. **纽曼**, A. C. **弗雷泽等**。自从哈钦森·**斯梯林**(«黑格尔的秘密», 1865年英文版)之后,德国唯心主义在它整个发展过程中,在它构建形而上学的形态中,特别在它的黑格尔形式中,掀起了一种生气蓬勃的唯心主义运动,运动领导人是托马斯·希尔·**格林**(1882年逝世;«休谟哲学导论»,1875年英文版;«伦理学绪论»,1883年英文版);此外,应算人此类的还有 F. H. **布莱德里**(«现象与实在», 1897年英文第二版), W. **华莱士**, Th. H. **霍奇森**, E. **凯尔德**等等。

上述种种改革都从属于**进化**这一原理下:这同一原理运用在有机的自然界上,通过查尔斯·**达尔文**(«根据自然选择的物种起源», 1859年英文版;«人类由来»,1871年英文版)变成具有权威性的原理了。这同一原理由赫伯特·**斯宾塞**(1820—1903年;«第一原理», 1862年英文版;«生物学原理», 1864—1867年,英文版;«心理学原理»,1870—1872年,英文版;«社会学原理»,1876—1896年,英文版;«道德原理»,1879—1893年;对他的论述见 O. 高普,斯图加特,1923年第五版)用更带普遍性的语言表述出来并使之成为全面性的“综合哲学体系”的基础。从属于这种思潮的主要还有**华莱士**, G. H. **刘易士**, G. J. **罗马尼斯**等等。在这方面西季威克(见前面)也可计算在内。此外,多数英国实证主义者与这条路线很接近,如 H. **赫胥黎**(«进化与伦理学»,1893年英文版), J. **廷德尔**, J. C. **马克斯韦尔**, H. **梅因**等等。

543

认识论观点与进化史的相对主义和功利主义连接在一起;在英美文学中认识论观点在**实用主义**的名称下激起一种汹涌的浪潮,其主要特征通过下列人物显露出来: C. S. **皮尔斯**(«什么是实用主义»,载于«一元论»,1907年),**威廉·詹姆斯**(«实用主义»,1905年英文版,由耶路撒冷版本译成德文, 1908年)和 F. **席勒**(«人本主义»,1903年英文版, 1911年德文版)。参阅 W. 文德尔班«趋向真理的意志»(海德尔堡, 1910年德文版)。与实用主义理论接近的有 H. **法伊欣格尔** «仿佛哲学»(1911年德文初版, 1920年德文第四版)。

十九世纪**意大利哲学**长期以来比**法国哲学**更受政治因素的决定性的影

响；因此在改造过的思想内容上意大利哲学有的依赖于法国哲学，有的依赖于德国哲学。开始时占统治地位的是百科全书学派在实践上和理论上的世界观，如**乔亚**（1766—1829年）或他的朋友**罗马格诺辛**（1761—1835年），而在帕斯奎尔·**盖洛皮**（1771—1864年；《关于人类认识批判的哲学论文》，1820年起，意大利文版；《论意志哲学》，1832年起）那里，康德的影响却早已显露出来，——当然是在莱布尼茨的潜在先天性的心理学至上论的形式下显露出来的。

在后一时期，主要由牧师们发展起来的哲学，从本质上说受到罗马教皇同民主自由主义的政治联盟的影响，因为唯理主义极盼与天启教信仰联合起来。这种倾向的最有特色、为人最和蔼可亲的代表人物是安东尼奥·**罗斯米尼—塞巴蒂**（1796—1855年；《观念起源新论》，1830年意大利文版；《道德科学原理》，1831年意大利文版；去世后出版的《通神论》，1859年起，意大利文版；《关于范畴和辩证法的历史批判》，1884年意大利文版；对他的论述，见F. X. 克劳斯《德意志评论》，1865年）。柏拉图、笛卡儿、谢林诸学派的观念的结合更加明显地发展为**唯本体（论）主义**，即**先天的**存在论，这一理论体现于文森佐·**乔伯蒂**（1801—1852年；《论罗斯米尼的哲学谬误》，1842年意大利文版；《哲学概论》，1840年意大利文版；《物种原记》，1857年意大利文版；参阅斯帕文塔《乔伯蒂哲学》，1863年意大利文版）的学说中。经历过这整个发展过程的是特伦佐·**马米阿尼**（1800—1885年；《一位形而上学家的自白》，1865年意大利文版），走这条路线的还有卢吉·**费里**（1826—1895年），**拉班卡**，**博纳特里**等，尽管仍不免受到德国和法国的哲学观点的影响。

这种思潮的敌手一方面是严格的**正统主义**，其代表人物有**文图拉**（1782—1861年），**塔帕雷里**和**利伯拉托雷**（《论理智认识》，1865年意大利文版），另一方面是政治上激进的**怀疑主义**，其代表人物为吉斯帕·**费拉里**（1811—1866年；《革命哲学》，1851年意大利文版）和安东尼奥·**弗朗克**（《十九世纪的宗教》，1853年意大利文版）。介绍康德哲学的是A. **特斯塔**（1784—1860年；《纯粹理性批判》，1849年起，意大利文版），更成功的是C. **坎顿尼**（1840—1906年；见前面第456页），E. **托科**，S. **特比格尼奥**等。介绍黑格尔哲学的是A. **维拉**（1813—1885年），B. **斯帕文塔**（1817—1883年）。介绍孔德的实证主义的是**坎坦尼奥**，**阿迪戈**，**拉布里奥拉**。本尼德托·**克罗齐**（1866

—1952年)从黑格尔主义的观点出发发展了一种独特的唯心主义；他的规模宏大、思想深邃的**精神哲学** (Filosofia dello spirito) 现以三卷集出版：«美学»(由 K. 费德译成德文,1905年第三版),«逻辑学»(第二版),«实践哲学»(巴里,1909年)。

在**德国**,各伟大哲学学派在十九世纪三、四十年代首先传播开来(见 J. E. 厄尔德曼«哲学史纲»卷二,«附录»,第331节起；特别是由 B. 厄尔德曼编辑的第四版,第728页起)。**赫尔巴特**的信徒们表现得最全面最坚决,其中表现突出的有：M. **德罗比施**(1802—1896年;«宗教哲学»,1840年德文版；«心理学»,1842年德文版；«道德统计学和人类意志自由»,1867年德文版),R. **齐默尔曼**(«美学»,维也纳,1865年德文版),L. **施特于佩尔**(«形而上学要旨»,1840年德文版;«哲学入门»,1886年德文版),T. **齐勒**(«普通教育学入门»,1856年德文版)。这个学派的一个特殊分支形成所谓的**民族心理学**,创始人有 M. **拉扎鲁斯**(«心灵的生活»,1856—1857年,德文版)和 H. **施泰因塔尔**(«语言学概论»卷一,«心理学与语言学入门»,1871年德文版)。见其共同纲领,载于«民族心理学和语言学杂志»卷一。与此路线有密切关系的是 A. **施皮尔**的学说(1837—1890年;«思想与现实»,莱比锡,1873年德文版;«全集»,莱比锡,1883—1885年,1910年新版;对他的论述见 H. 克拉帕雷德,巴黎,1899年)。

黑格尔学派本身就有丰富的辩证法的成果。在三十年代,由于宗教上的544矛盾,此学派内部分化了。重要的哲学史家,**泽勒**和**普朗特尔**,**厄尔德曼**和**库诺·费希尔**分别走各自的路,不受外界影响(见霍夫曼«库诺·费希尔»,1924年)。在两派之间具有极大的独立思考能力的是 K. **罗森克兰茨**(1805—1879年;«逻辑观念的科学»,1858—1859年)和 F. T. **菲舍尔**(1807—1887年;«美学»,1846—1858年德文版,1923年新版;«也是一个人»,1879年德文版)。参阅：H. 格洛克勒«菲舍尔的美学与黑格尔精神现象学的关系»,1920年德文版；O. 赫斯纳德 «F. T. 菲舍尔»(巴黎,1921年)。

黑格尔学派的"右翼"遏止泛神论观点的传播,强调人格的形而上学意义,吸引了那些与黑格尔关系不那么密切而又坚持费希特和莱布尼茨的因素的思想家。这些人是：J. H. **费希特**(1797—1879年,**知识学**创始人的儿子;«关于近代哲学特征的论文集»,1829年德文版;«伦理学»,1850年起德文

版;《人类学》, 1856年德文版), C. **福特拉格** (1806—1881年;《心理学体系》,1855年德文版), Chr. **魏塞**(1801—1866年;《美学体系》, 1830年和1871年,德文版;《形而上学基本特征》,1835年德文版;《当代哲学问题》1842年德文版;《基督教哲学》,1855年起, 德文版), H. **乌尔里齐** (1806—1884年;《哲学基本原理》,1845—1846年,德文版;《上帝与自然》,1861年德文版;《上帝与人》, 1866年德文版), E. **特兰多尔夫** (1782—1863年), **卡里埃** (1817—1895年)等。与他们有密切关系的一方面有 R. **罗思** (1797—1867年;《神学的伦理学》,德文第二版,1867—1871年;对他的思辨体系的论述,见 H. 霍尔茨曼,1899年),他把唯心主义发展中许多启示交织成为原始的神秘主义;在另一方面, A. **特伦德伦堡**将"运动"概念代替黑格尔的辩证法原则,从而想借此反对黑格尔哲学;但是他的功绩在于他对亚里士多德研究提供的促进因素(1802—1872年;《逻辑学研究》,1840年德文版;《自然法》, 1860年德文版;对他的论述,见 R. 奥伊肯,1902年,和 P. 彼得森,1913年)。

归于黑格尔学派"左翼"的是阿诺德·**鲁格**(1802—1880年;与埃克特麦耶合编《哈雷年鉴》,1838—1840年,和《德国年鉴》,1841—1842年;《全集》,十卷集,曼海姆,1846年起),路德维希·**费尔巴哈**(1804—1872年;《论死亡与不朽》,1830年德文版;《哲学与基督教》,1839年德文版;《基督教的本质》,1841年德文版;《宗教的本质》,1845年德文版;《神统学》,1857年德文版;《全集》,十卷集,莱比锡1846年起;由博林和约德尔编辑新版,斯图加特,1905年起。参阅: K. 格林《论费尔巴哈》,莱比锡, 1784年德文版; Fr. 约德尔《费尔巴哈》,斯图加特,1904年德文版),大卫·弗里德里希·**施特劳斯**(1808—1874年;《耶稣传》,1835年德文版;《基督教义学》,1840—1841年德文版;《新旧信仰》1872年德文版;《全集》,十二卷集,柏林1876年起德文版。参阅A.豪斯拉特《施特劳斯及当时的神学》,海德尔堡,1876年和1878年,德文版; S. 埃克《施特劳斯》,斯图加特,1899年德文版; Th. 齐格勒《施特劳斯》,两卷集,施特拉斯堡,1908年德文版; H. 迈尔《哲学的界限》,1909年德文版)。

〔德国思辨哲学又传进了斯堪的纳维亚的北方。瑞典人 C. J. 博施特罗姆(1797—1866年)的哲学体系可在《哲学丛书》中找到(第30卷)。在**丹麦**,泽伦·**基尔凯戈尔**(1813—1855年)在同黑格尔(哲学)的出自内心的争

辩中表现出强烈的激情，将黑格尔的客观唯心主义发展到相反的极端个人主义的顶点(«全集»，十二卷集，耶拿，1922 年起)。在哈拉尔德·**赫夫丁**(1843 年去世)的著作中德国和意大利的思想与法国和英国的实证主义的强大影响相互交融。]

关于**唯物主义辩论**必须提到的有：K. **摩莱肖特**(«生命的循环»，1852 年德文版)，鲁道夫·**瓦格纳**(«论认识和信仰»，1854 年德文版；«关于灵魂之争论»，1857 年德文版)，C. **福格特**(«轻信与科学»，1854 年德文版；«关于人类的讲演录»，1863 年德文版)，L. **毕希纳**(«力与物资»，1855 年德文版)。与这种唯物主义有密切关系的是极端的**感觉主义**，形成此种思想的有 H. **裘尔伯**(1819—1873 年；«感觉主义新论»，1855 年德文版；«客观现实的认识论的基本特征»，1875年德文版)，还有**宇伯威格**(1826—1871年)，他原本与贝内克有更密切的关系(参阅 A. 兰格«唯物主义史»，II. 2, 4)。有同样关系的是所谓的**一元论**，E. **海克尔**(去世于 1834 年；«自然宇宙创造史»，1868 年德文版；«宇宙之谜»，1899 年德文版；参阅卢夫斯«反海克尔»，1900 年德文版；Fr. 保尔森«哲学家海克尔»，载于 1900 年«普鲁士年鉴»)力图借助于"物种选择学说"发展这种一元论。最后是社会主义的历史哲学，它的奠基人是 Fr. **恩格斯**(«费尔巴哈和德国古典哲学的终结»，1888 年德文版；«家庭、私有制和国家的起源»，1884 年德文版)和 K. **马克思**(«资本论»，1867 年起，德文版)；对恩格斯和马克思的论述见 R. 施坦勒尔«经济与权利»，1896 年德文版；G. 马萨里克«马克思主义的哲学和社会学的基础»，1899 年德文版；L. 沃尔特曼«历史唯物主义»，1900 年德文版；H. 施瓦茨«现代唯物主义»，1904 年德文版；K. 福尔莱德尔«康德和马克思»，1911 年德文版；J. 普伦吉«马克思和黑格尔»，1911 年德文版。

在德国哲学的继承者中最重要的人物要算 R. H. **洛采**(1817—1881 年；«形而上学»，1841 年；«逻辑学»，1842 年；«医疗心理学»，1842 年；«小宇宙»，1856 年起；«哲学体系»，第一卷«逻辑学»1874 年，第二卷«形而上学»1879 年，新版载于«哲学丛书»；参阅 O. 萨斯伯里«洛采对德国哲学的态度»，1883 年德文版；E. V. 哈特曼«洛采哲学»，柏林，1888 年德文版；H. 舍恩«洛采的形而上学»，巴黎，1902 年法文版；文特舍尔«洛采»，卷一，1913 年；G. 米西«逻辑学新版导论»，莱比锡，1912 年德文版)，K. **斯顿夫**(«康德研

545

究》，1922 年)，F. 班伯格（《十九世纪哲学中价值问题的起源研究》，卷一《洛采》，哈雷，1924 年德文版）。

有趣的次要人物是：G. Th. **费希纳**(1801—1887 年；《南娜》，1848 年德文版；《物理原子论和哲学原子论》，1855 年德文版；《心理物理学原理》，1860 年德文版；《信仰的三个动机》，1863 年德文版；《美学入门》，1876 年德文版；《白昼观察与黑夜观察的对比》，1879 年德文版；对他的论述见 K. 拉斯韦茨，斯图加特，1896 年；W. 冯特，莱比锡，1901 年；W. 文德尔班，1909 年)，欧根·**杜林**(于 1833 年去世；《自然辩证法》，1865 年德文版；《生命的价值》，1865 年德文版；《哲学教程》，1875 年和 1894 年起，德文版；《逻辑学和知识学》，1878 年德文版；《宗教替代品》，1883 年德文版）。天主教方面参与哲学发展的有：Fr. **赫姆斯**(1775—1831 年；《基督—天主教神学导论》，1819 年德文版)，B. **博尔札诺**(1781—1848 年；《知识学》，1837 年德文版，1915 年新版；参阅 M. 帕拉格耶《康德和博尔札诺》，哈雷，1902 年德文版；H. 柏格曼《博尔札诺的哲学著作》，哈雷，1909 年德文版)，A. **京特**(1785—1863 年；《全集》，维也纳，1881 年德文版；P. 努特《论 A. 京特》，维也纳，1881 年德文版)；威廉·**罗森克兰茨**(1821—1874 年；《认识的科学》，1866 年德文版)。

在德国大约十九世纪中叶，哲学兴趣大大下降，后由于对康德的研究和自然科学的需求结合起来，又迅速地恢复了。康德研究通过库诺·费希尔的作品被激励起来了(1860 年)，掀起以色彩多样、差别细微著称的**新康德主义**思潮。属于此学派的主要有：A. **朗格**(1828—1875 年；《唯物主义史》，1866 年德文初版，1908 年第一版)，O. **李普曼**(1840—1912 年；《关于现实的分析》，1911 年德文第四版；《思想与事实》，两卷集，1882—1901 年德文版)；H. **柯亨**(1842—1917 年；《哲学体系》，1902 年起德文版；参阅那托尔卜《柯亨的哲学功绩》，1918 年德文版；W. 金克尔《柯亨的生平和著作》，1924 年德文版)，P. **那托尔卜**(1854—1925 年；《社会教育学》，1922 年德文第五版；《柏拉图理念论》，1922 年德文第二版；《精密科学的逻辑基础》，1910 年德文版；《普通心理学》，卷一，1912 年德文版；《社会唯心主义》，1920 年德文版；《实践哲学讲演录》，1925 年德文版)，E. **卡西勒**(《实体概念与功能概念》，1910 年德文版；《象征形式哲学》，三卷集，1923 年起，德文版)，N. **哈特曼**(《知识形

而上学的基本特征»，1921年德文版；«伦理学»，1926年德文版），在神学领域，代表者是 Alb. **里彻尔**（«神学与形而上学»，1881年德文版）及其传播很广的学派，但在法律领域代表者是 R. **施塔姆列尔**。

在新康德主义的基础上，**德国西南学派**发展了一种**价值哲学**。W. **文德尔班**«序曲»，1921年德文第七、第八版；«逻辑学原则»，1913年德文版；«哲学概论»，1914年初版，1920年德文第二版；参阅 H. **李凯尔特** «威廉·文德尔班»。H. **李凯尔特**«认识的对象»，1892年，1921年德文第五版；«自然科学概念形成的界限»，1896年起，1921年德文第四版；«哲学体系»，卷一，1921年德文版；«人生哲学»，1922年德文第二版；«现代文化哲学家康德»，1924年德文版。参阅 A. **福斯托** «李凯尔特及其在德国当代哲学中的地位»，1927年德文版。E. **拉斯克**«哲学的逻辑学»，1911年德文版；«判断论»1912年德文版；«全集»，1923年。同李凯尔特一样，继承费希特的有 H. **闵斯特贝尔格**。他的著作有：«哲学的基本特征»，1900年德文版；«价值哲学»，1908年德文版。

理论物理之成为对哲学很有意义主要通过 R. **迈尔**（«对于无生命的自然力量的评论»，1845年德文版；«论机械的热当量»，1850年德文版；对他的论述见黎尔载于«西格瓦尔特——论文集»的文章，1900年），H. **赫尔姆霍茨**（«生理光学»，1886年德文版；«知觉中的事实»，1879年德文版；L. 戈德施米特«康德和赫尔姆霍茨»，汉堡，1898年德文版；L. 柯尼斯伯格尔«赫尔姆霍茨»，三卷集，不伦瑞克，1902年或1903年；Fr. 科纳特«赫尔姆霍茨的心理学观点»，哈雷，1904年德文版），W. **马赫**（«感觉的分析»，1900年，耶拿德文第二版；对他的论述见 R. 柯尼希瓦尔特，柏林，1903年），H. **赫茨**（«力学原则»，莱比锡，1894年德文版，1910年新版）。

W. **冯特**（出生于1837年）从生理学开始逐步建立了一个全面的哲学体系；在他为数众多的著作中可以提到的有：«生理心理学要义»，1873—1874年德文版；«逻辑学»，1880—1881年德文版；«伦理学»，1886年德文版；«哲学体系»，1889年德文版；«心理学导论»，1897年德文版；«民族心理学»，1900年起德文版。参阅 P. 彼得森（1924年）。

康德主义的认识论受阻于 J. V. **基尔希曼**（«知识哲学»，1864年德文版）的**唯实论**和**戈林**（«批判哲学体系»，1874—1875年德文版）与 E. 拉斯（«唯心

论和实证论》,1879年起德文版)的**实证主义**,有些地方还受阻于 A. **黎尔** 546 (《哲学批判主义》,1876年起,新版1924年起;《哲学研究》,1925年德文版)。R. **阿芬那留斯**在**经验批判主义**的名义下遵循着与此类似的路线(《纯粹经验批判》,1888—1890年德文版;《人的世界概念》,1891年;参阅 O. 埃瓦尔德,柏林,1905年)。与此类似的还有 W. **舒佩**(《认识论的逻辑学》,波恩,1878年德文版)和 J. **雷姆克**(《作为基础科学的哲学》,1910年德文版;《逻辑学或作为知识学的哲学》,1918年德文版)的所谓**内在论哲学**的观点。

正如在上述哲学家那里自然科学概念具有权威性的作用一样,另一方面在下述哲学家那里,历史的世界观的兴趣却具有规范性的价值;如 R. **奥伊肯**(《精神生活的统一性》,1888年德文版;《为精神生活的内容而奋斗》,1896年德文版;《宗教的真理内涵》,1901年德文版;《论文集》,1903年德文版;《人生的意义和价值》,1908年德文版;《认识与人生》,1912年德文版;《人与世界》,1918年德文版),H. 格洛高(《哲学的基础科学概论》,1880年德文版),W. **狄尔泰**(1833—1911年;《人文科学入门》,卷一,1883年德文版;《人文科学中历史领域的发展》,卷一,1910年德文版;《全集》,1914年起德文版;参阅 G. **米施**《全集卷五导言》和 A. **施泰因**《狄尔泰的认识概念》(1926年)及其学派,G. **西默尔**(《伦理学概论》,1892年德文版;《历史哲学问题》,1892年德文版;《货币哲学》,1900年德文版;《康德》,1903年德文版;《社会学》,1908年德文版;《哲学修养》,1911年德文版;《歌德》,1913年德文版;《人生观》,1918年德文版)和 E. **特勒尔奇**(1865—1923年;《全集》,1912年起德文版)。站在中间立场,继续发扬施莱尔马歇的思想的是 C. **西格瓦尔特**(1830—1904年;《逻辑学》,1911年德文第四版)。与他的立场接近的有 H. **梅尔**,其著作有:《情感思维的心理学》(1908年德文版);《真理与现实》卷一(1926年德文版)。

保持着与经院哲学传统的联系、特别是保持着与熔有实证主义观念的传统的联系的是具有深远影响的人物**弗朗兹·布伦坦诺**(1838—1917年;《从经验角度看心理学》,1874年德文版;《道德认识起源》,1889年德文版;A. **卡斯蒂尔**《试论遗著中的认识》,1925年;主要著作新版载于《哲学丛书》;O. **克劳斯**《论弗朗兹·布伦坦诺》,1919年初版,1921年新版)。出于此学派的有 C. **施图姆普夫**,A. v. **迈农**(《文集》1913年起),A. **马尔提**(《全集》

1916年起)，还有现象学的奠基人 E. **胡塞尔**(«逻辑研究»，1913年起德文第二版；«纯粹现象学观念»，卷一，1913年德文版)，A. **普凡德尔**（«逻辑学»，1921年德文版)，M. **舍勒**(«伦理学的形式主义»，1927年德文第三版；«关于价值的彻底改革»，1919年德文版；«关于人类的永生»，卷一，1921年德文版；«知识形态和社会»，1926年德文版)，M. **海德格尔**（«存在与时间»，卷一，1929年德文版)。

与一般文学有更密切关系的个别人物中必须提到的有两个作家：

E.v. **哈特曼**(1842—1906年)由于他的«无意识的哲学»(1869年)引起很大的轰动；后来他又写了大量的著作，其中最重要的有：«从遗传学的观点看无意识»，1872年德文版；«道德意识的现象学，1879年德文版；«精神宗教»，1882年德文版；«美学»，1887—1888年德文版；«范畴论»，1897年德文版，1923年新版；«形而上学史»，1900年德文版；«现代物理学的世界观»，1902年德文版；«哲学体系大纲»，遗著，1909年德文版。这些著作代表一种益发完整的科学观点。对他的论述见 A. 德鲁斯，1902年；L. 齐格勒，1910—1911年；J. v. 林特伦«现代悲观主义的宗教哲学»，1924年。与此同时他激起了一种又悲观又神秘的通俗哲学，可算作这一哲学的代表人物的一方面有**梅因勒德尔**(«拯救哲学»，1874—1875年，德文版)，另方面有**杜普雷尔**(«神秘主义哲学»，1884—1885年德文版)。

F. W. **尼采**(1844—1900年)的著作卷帙浩繁(«全集»，莱比锡，1895年起德文版)，从其中选出下列各书以表现他激情动荡的思想发展在各不同阶段的特色：«悲剧诞生于音乐精神»(或«悲剧的诞生»)，1872年德文版；«不合时代潮流的观点»，1873—1876年德文版；«使所有的人都成为博爱者»，1876—1880年德文版；«扎拉图斯拉如是说»，1883—1884年德文版；«善与恶的彼岸»，1886年德文版；«道德的世系»，1887年德文版；«日暮途穷的偶像»，1889年。对他的论述见 A. 里尔，斯图加特，1897年第二版；R. 里希特«尼采的生平和著作»，莱比锡，1903年德文版；O. 埃瓦尔德«尼采学说的基本概念»，柏林，1903年德文版；A. 德鲁斯«尼采哲学»，海德尔堡，1904年德文版；K. 齐尔«尼采和浪漫主义»，耶拿，1904年德文版；E. 塞耶«阿波罗或狄俄尼索»，巴黎，1905年法文版；G. 西默尔«叔本华和尼采»，莱比锡，1907年德文版；E. 伯特伦«尼采»，1920年德文版；C. 安德勒«尼采的生平和

思想》，六卷集，巴黎，1921年法文版；N. v. 布布诺夫《尼采——文化哲学》，1924年德文版；K. 希尔德布兰特《瓦格纳和尼采》，1924年德文版；L. 克拉格斯《尼采在心理学上的成就》，1926年德文版；《尼采学会阿利阿德尼年鉴》，1925年起。

第四十四节　关于灵魂之争

547

H. 闵斯特贝尔格《心理学基本特征》(*Grundzüge der Psychologie*)，卷一《原理》(*Die Prinzipien*)，莱比锡，1900年德文版。

E. v. 哈特曼《现代心理学》(*Die Moderne Psychologie*)，莱比锡，1901年德文版。

G. 维拉《当代心理学入门》(*Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*)，莱比锡，1902年，由普劳姆译成德文。

在十九世纪一般的科学关系中别具特色的变化是**心理学从哲学中解脱出来**①，这种解脱不断向前发展，迄今在原则上已告完成。这种解脱源于形而上学的兴趣和形而上学的成就迅速下降；这种情况，特别是在德国，表现为对于思辨思维高度紧张而产生的自然反应。心理学就这样便被剥夺了更普遍的依靠基础。因此在它力图为自己建立纯粹经验科学的立足点时，一开始便无力抵御科学方法的入侵；根据科学方法，心理学应该被当作生理学或普通生物学中的一门专门学科。围绕这一问题发生了一系列激烈的活动。

1. 十九世纪初，法国的观念学与英国早已分化为联想心理学和常识学的启蒙运动哲学的后期发展之间产生了活跃的相互交替

① 参阅W. 文德尔班《论心理学研究的当前状况》(*Über gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung*)，莱比锡，1876年德文版。

的现象。在这交替现象中法国居于主导地位。在法国从一开始，早已存在于孔狄亚克和邦尼特之间的对立(见第三十三节，7)便愈益尖锐地显露出来了，在德士杜特·德·特雷西那里，甚至在拉罗米吉埃尔那里，均尚未达到明确的决断。另一方面，**唯物主义**路线的领袖**卡班里斯**关于人类的肉体本质和灵魂(道德)本质的关联在考虑年龄、性别、性格、气候等影响之后得到这样的结论：无论何处，心灵生活被决定于肉体和肉体的心理关系。因此，当有机体功能至少原则上只还原为机械过程和化学过程时，灵魂作为生命力已经成为不必要的了，从而灵魂作为意识的支柱变得过时、不中用了。

在阐述这些观点时，其他医生们，比如**布鲁萨斯**，提出唯物主义的更加明确的表达式：理智活动不过是脑髓功能的"结果之一"。因此人们迫不及待地抓住**颅相学**这一奇怪的假说，加尔以此声称他已经找出经验心理学直到当时为止所提出的特殊"机能"(见前面第四十一节，3)在脑髓中的确定部位。当人们在大庭广众之中听到这样的言论：心灵特殊才能或多或少的激烈发展可以在头盖骨中被认识，这不仅是一件趣闻，而且与此相连，特别是在医生中，产生这样的观点——所谓灵魂生活的物质性无疑地已经被发现了。特别在英国，正如**库姆**著作成功地表现出来的一样，颅相学的迷信引起巨大的兴趣并在科学上促进了哈特利思想路线上的纯粹生理学的心理学的发展。

548

约翰·斯图亚特·穆勒步其父后尘①，在观念和经验论上将

① 约翰·斯图亚特·穆勒系詹姆斯·穆勒之子，后者为传统英国学派领导人，英国联想心理学家。——译者

其同胞带回休谟的联想心理学的观点。人们用不着去追问物质本身和心灵本身究竟是什么，相反应该从这样的事实出发：物质状态和心理状态呈现为两种完全不能比较的经验领域，**心理学作为心灵生活规律的科学**必须研究心灵所构成的事实本身而不可将这些事实归因于另一种存在领域的规律。亚历山大·贝恩根据穆勒这个观点进一步发扬了联想心理学；因为他特别指出了肌肉感觉的重要性，与本能的肉体活动相对应的心灵生活的基本事实即应在此肌肉感觉中找到。因此，这种联想心理学彻底不理解心灵状态的物质性[①]；不过它承认了观念和冲动的机械作用是解释心灵变化的唯一原则：它的认识论基础简直是彻底地实证主义的。

2．在强调**意识活动为统一体**的思想路线上更加明显地出现了对于唯物主义心理学的对抗。**拉罗米吉埃尔**的观念学仿效特雷西的范例仔细地区分纯然是肉体刺激引起的“变体”与灵魂的“活动”，灵魂在这些活动中证明其自身(即使在知觉中)的独立存在。在蒙特伯里埃的学派中，他们仍然相信“生命力”。**巴尔泰斯**固然认为生命力是与肉体和灵魂分离的东西，完全不为人所知，但是**比夏**用自发的“反应”的特征把“动物”从“有机”物中区别出来。自发的或本能的反应这一心理学因素通过**梅勒·德·比朗**得到充分的发展，他坚持不懈地用不断更新的手法着手划分心理学与生理学的界限。这位哲学家敏锐而细致的思想从英国哲学和德国哲学接受了不少的启示和倡议。关于这方面，必须强调的是[②]，他结识了

① 因此，这种联想心理学与灵魂的唯物主义观点毫无共同之处。——英译本

② 这些通道在这里不仅是在学术上(维勒斯，德热朗多等)而且很大程度上是在私人关系上。其中有重大意义的是施勒格耳兄弟在巴黎的出现，特别是弗里德利克·施勒格耳的讲演。在巴黎本身，奥托伊尔学社起了很大作用，瑞士大使施塔普芬，一个出色的居间人物也参加了这个学社。

康德和费希特的学说(虽然只是肤浅的)，结识了在巴黎人们经常乐道的布特韦克的德性主义。梅勒·德·比朗的理论（后称为**唯灵主义**)所依据的基本事实是，在**意志**中我们直接体验到的既有我们自己的活动又有“Non-Moi”〔非我〕的(主要是我们自己肉体的)**反抗**。人格(人的存在)在他自身的上述活动中的反映形成整个哲学的出发点：对此认识的内在经验呈现为形式；对抗的经验呈现为物质。从这一基本事实出发展现出种种概念：力，实体，原因，统一，同一，自由，必然性等等。就这样，梅勒·德·比朗在心理学的549基础上建立起他的形而上学体系；他的形而上学体系往往使我们回想起笛卡儿和马勒伯朗士，只不过他用 *volo ergo sum*〔我愿故我在〕代替了 *cogito ergo sum*〔我思故我在〕；正为此之故，他竭尽全力图谋划定心理学与生理学的界限，特别是将**内在经验**(*sens intime*)的概念展示为整个精神科学的清晰自明的基础；他将有意志的人格的自我意识视作精神科学的基本原则。这些意义深刻的思想旨在反对十八世纪自然主义的片面性。梅勒·德·比朗为了他自己的信念，特别是在他晚年，利用了一种神秘的手法充实了这些思想，找到人的存在消失和溶化于上帝的爱中的最高级的生活形式。另一方面，他的科学理论通过他的朋友们，如**昂佩尔、朱夫罗伊**和**库辛**，得到与外界更进一步的接触的机会，有时与苏格兰哲学接触，有时与德国哲学接触。在这些接触过程中，由于对资料折衷吸收的结果，许多原来固有的特点都丧失了。此事从外表上看来表现在这一事实上：他这样改造后的观点，特别是他从库辛那里吸取来的教育方式，被人随意称作**唯灵主义**，而事实上他的理论的原始特质最好应称作**唯意志论**，他的理论之得到改造是由于库辛

从德国同一哲学那里带来了唯理智主义的补充。后来**拉韦松**在同样意义上，**雷诺维叶**以一种更独立的、与康德批判主义更密切的方式，力图从折衷主义沿循原路回到梅勒·德·比朗，甚至有些地方回到了莱布尼茨[①]。此外，特别是雷诺维叶走向极端，不仅在认识论中而且在形而上学和历史哲学的关系上将批判原则彻底地二元化了，因为他在所有领域里强调了绝不可能完全统一的矛盾，在一切现实中又强调了反理性的偶然事物。他为了着手贯彻这条原则在异想天开的结构里渗透着日益新鲜的词语。

通过**柏格森**，唯灵主义形而上学又重新取得了强劲的和创造性的突飞猛进。他从批判自然科学世界观出发证明：在生物学上，脑髓只具备一种对运动机能起敏感反应的功能，与此相同，从感性发展而来的抽象的概念形式所具备的涵义，只不过是为行为服务的工具，因此它们只是为了预测的合乎规律的稳定性的理论。与此相反，柏格森从自我经验的直接现实中创立一种人格、自由和创造发展的形而上学[②]。

3．总的说来，**唯意志论**也许是十九世纪具有最鲜明特色的心理学思潮。〔它是经验科学采取了康德和费希特的哲学观点从理论理性转向实践理性的形式。〕在德国，在这方面的主要影响来自费希特和叔本华的形而上学。根据他们二人，人的本性基于意志； 550 这种观点赋予整个世界观的色彩只有通过我们这一世纪的德国历史发展过程和与此相联的群众意识的改造才可能得到加深。实践

---

① 在意大利盖洛皮采取了同一立场。在他作为哲学基础的诸多"意识事实"中，他视道德意志的自主性为决定性因素，而罗斯米尼则仍坚持较旧的唯理智主义。

② 参阅《物质与记忆》的德文版，载有文德尔班《导言》，耶拿，1908 年。

的重要性（实践已提到最高限度）和（不是不带危险性的）理论的受压抑两者越来越呈现为这一时代的独特的特征。这种思潮早在**贝内克**那里就以科学形式表现出来了；贝内克〔尽管他有些地方依赖于英国哲学，有些地方依赖于赫尔巴特，但〕用一种独特的笔法阐述他的联想心理学（见前面第四十一节，8），他认为灵魂生活的因素（他称为“原始能力”）是主动过程或**冲动**，这些冲动最初受到刺激进入行动，并通过保持其内容（作为“遗迹”），通过对不断产生的新的力量的相互调整，来实现灵魂本性表面上的实质统一。据此，灵魂不是像休谟所说的那样是一束观念，而是一束冲动、力量和“能力”；而在另一方面，按照从前灵魂活动的分类，这些“能力”的现实意义又被否定了（见前面第四十一节，3）。贝内克认为，通过对内在知觉的事实进行有计划的改造，从而归纳地创立这种学说，这是逻辑学、伦理学、形而上学、宗教哲学等哲学学科唯一可能的先决条件。在这过程中，他的目的在于创建**价值论**，价值由于冲动的增加或减少从属于刺激（所谓“事物”）。

福特拉格通过将贝内克心理学至上论融合于费希特的知识学中，赋予它以形而上学的形式。他又认为灵魂和处于相互关联中的万物是**冲动或力的系统**，也许没有一个人像他那样鲜明地贯彻这样的概念：实体存在的源泉是意志的活动——一种缺乏任何基质的活动①。他认为灵魂活动过程的本质基于：从原始机能中通过综合的紧密结合便反映出持久的内容，〔内容固定下来了，从而产生心理现实的种种形式〕。他因此又一次指出了这样一条道路：

① 参阅C.福特拉格《心理学论文集》，第40页，莱比锡，1875年德文版。见前面第512页注释。

形而上学只有走这条道路才可能从物质变化过程被认为是不可变的实体(如原子)的运动这一模式中解放出来。但与此同时，在这些理论中还存在着这样的观点的萌芽：观念化、注意、判断、评价等运动过程必须被视作“冲动”的机能，冲动导致怀疑、同意或否认。无庸置疑，在后一发展过程中思维过程的心理分析甚至深入到逻辑领域，但又往往避而不正视这门学科的真正问题。特别在最近几十年中与十八世纪完全相似，心理学至上论取得了蓬勃发展，在其退化时期又表现为当时最肤浅的大众哲学。

4．在英国也一样，传统的心理学至上论总继续居统治地位。**哈密尔顿**在德国哲学的影响下，特别是在康德的影响下，曾对**苏格兰**学说进行过改造，但这种改造也还没有从本质上改变上述优势。551 他同样捍卫内在经验的观点并视之为所有哲学学科的标准。必然性和普遍性只有在日常的、直接为人理解的、出现在每个人心中的意识事实中才能找到。但是在这些事实中(属于这类事实的还有各人对于外部事物的知觉)我们得以认识的又只是有限关系和有限条件中的有限事物。正是在这意义上(因而不涉及康德的现象性概念)哈密尔顿认为人类知识局限于对有限事物的经验。关于无限和绝对即关于上帝，人类只有道德的信仰确实性。与此相反，科学不能认识这“无条件者”，因为科学作为“处于关系中的”、“具有条件的”活动只能思考这样的问题：事物之间彼此的关系和彼此的区分(康德关于综合的概念)。后来**曼塞尔**利用此“**不可知论**”为他的天启神学服务，对于运用康德认识论持愈益怀疑的态度。他证明：宗教教义绝不可能为人类理性所理解，并坚持：正因为这一缘故，宗教教义是无懈可击的。“绝对”或“无限”的不可知性，正如

哈密尔顿所表明的，在英国另外的哲学思潮中仍然起到重要作用，例如在H. 斯宾塞的体系中，在实证主义和实用主义的拥护者那里。

心理学只处理意识事实；与心理学相反，哈密尔顿将(与三类心理现象相对应的)逻辑学、美学和伦理学当作事实所依存的规律的学说。然而，他对于制定这些规律的规范的性质并未达到充分的明晰性，因此在这方面从原则上说来种种哲学学科仍然纠缠于心理学至上论中。哈密尔顿在阐述他的体系的过程中，他的逻辑学说发展成为**形式逻辑**轮廓最鲜明突出的产物之一。在他看来，逻辑问题要处理的只是系统地阐述存在于概念之间的关系，他又将整个研究局限于**量**的关系，完全超出了亚里士多德分析篇的原则(见前面第十二节，3)。每一判断必须被认作一个(纯粹可逆的)方程式，陈述两个概念范围彼此之间的关系；例如一个从属判断(如"玫瑰是一朵花")必然采取这个形式："所有的S＝有些P"，"所有的玫瑰花＝一些花"。这个形式的特点是：宾词被"定量了"；而以前的逻辑学往往只有主词是定量的。如果所有判断都这样简化为概念范围之间的方程式，那么推理和结论都表现为已知量的运算程序。这似乎完全贯彻了唯名论的逻辑原则，有如奥卡姆(见前面第二十七节，4)，霍布斯(第三十一节，2)和孔狄亚克(第三十四节，8)所表述的。因此，自哈密尔顿以后，"新分析"或"演算逻辑"传播开来了，成为精巧机智而又无结果的智力游戏的广阔场地。因为很清楚，这种逻辑的出发点只是可能存在于概念之间而又成为判断对象的无数关系之一，甚至还是最不重要的关系之一；552 而逻辑思维最有价值的关系却恰恰是那些被此种分析所遗失的东

西。然而这种逻辑用以发展其规律体系的数字精确性却吸引着成群的有才华的研究者，这种情况不仅在英国是如此。不过，他们忽视了这样的事实：人类活生生的实际思想与这一整套精心制作的形式结构毫不相干。

5. 在法国和英国争论这些问题中很自然地往往渗透着关于**灵魂实体**概念的宗教的或**神学的兴趣**；在异常激烈的争论中这种兴趣占据中心地位，在德国这些争论导致黑格尔学派的解体。这些争论基本上围绕着**神的人格**和**灵魂不朽**来进行。黑格尔主义不能作为"普鲁士官方哲学"而继续存在了，除非它主张"哲学与宗教的同一"。这位大师对这些问题没有直接的兴趣，他在辩证的形式主义中所运用的意义含混的表达方式促进了关于他的学说的正统性的争论。事实上，所谓黑格尔学派的"右翼"竭力保存这种正统性，有些卓越的神学家，如加布勒，戈舍尔和海因里希斯，便属于这一翼。但如果它还迟疑不定，还在怀疑"理念回复到它自身"在何等程度上始可被解释为上帝的人格，那么在另方面非常清楚的是，在永恒变化的体系中，在一切形式相互辩证地转化中，有限的人格对于"实体"品格，对于宗教意义上的灵魂不朽几乎无权提出似乎有理由的要求。

这种动因迫使一些哲学家脱离黑格尔学派而走向"**有神论的**"世界观，这种世界观(与梅勒·德·比朗的世界观类似)将人格概念作为中心，而关于有限人格则使其接近于莱布尼茨的单子论。小费希特(即J.H.费希特)将这些精神实体命名为*Urpositionen*〔原位〕。对于这种思想最有意义的阐述莫过于C.魏塞的哲学体系。这个哲学体系在本体论上将"可能"的概念置于存在概念之

上,所有存在来源于自由,有如人格的自我生产(费希特)。在这里,在可能的东西与现实的东西的关系中重现了莱布尼茨关于*vérités éternelles*〔永恒真理〕与*vérités de fait*〔事实真理〕之间的对立,同样也重现了康德结合于"自然的特殊化"概念中的问题(见前面第四十节,7)。在经过熟思而仍不能去掉的种种"可能事物"中,最后成为现实的东西总是那些可以思考为他物的东西;那就是说,现实的东西不是可以推导出来的,而必须被视作通过自由而被给予的。规律和事实是不能相互转化的。**乌尔里齐**用较多的心理学原理阐述这种观点;他假定自我为"辨别"活动,他以此识别整个意识并据此发展他的逻辑理论以及心理学理论。

6. 在复辟时期,正统观念日益得势,扬扬得意,在此时却遭到反对派以黑格尔主义为武器的猛烈攻击;在这场斗争中**鲁格**充当了公开支持宗教和政治的自由主义的领袖。这一翼如何从泛神论和莱布尼茨主义的观点来理解唯心主义体系,最好去看**费尔巴哈**的«论死亡与不朽»一书,在这本书里神的无限被颂扬为人类最后的生活归宿,人溶化于神的无限中,被赞美为真正的不朽和福祉。费尔巴哈从这种理想的泛神论出发通过各种不同的、愈益激烈的发展阶段很迅速地达到他的理论的最彻底的改变。他感觉到,泛逻辑主义体系不能解释自然界具体事物,尽管黑格尔曾声称自然是不可能使概念保持纯粹的偶然性的领域。费尔巴哈认为,这种无能实际上已潜存于人为他本身而制作的关于事物的概念中。毋庸置疑,哲学用以思维的一般概念是不可能理解个别事物的真正本性的。据此,费尔巴哈将黑格尔体系头足倒置,结果出现了**唯名论的唯物主义**。现实的东西是为感官所认识的个体;所有普遍的

东西，所有思想的或精神的东西都只不过是个体的幻觉。心灵或精神是“在本身异在中的自然”。费尔巴哈以此方式提出**对宗教的人类学解释**：人将他自身的类本质(正如他自身所愿的)当作上帝。此“愿望论”以与伊壁鸠鲁同样的方式(见第十五节，7)将人类从迷信及其恶果中解脱出来。这种“未来哲学”的认识论只能是感觉主义；感觉主义的伦理学只能是幸福主义：幸福的冲动即是道德的原则；**与人同乐**，对他人幸福的同情的参与，是基本的道德感。

在唯物主义显示出如此显赫的形而上学血统之后，人们采用了有利于唯物主义的人类学的论证方式；自拉美特利以来在法国学术界这种方式一直为人所利用，而且这种方式通过生物学的发展显得愈益强劲有力。费尔巴哈教导道：人就是他所吃的东西！就这样，人们又一次把灵魂依赖肉体解释为灵魂活动的物质性；思维和意志被视作大脑的“分泌物”，正如其它的东西是其它器官的分泌物一样。这种观点的同盟者以纯粹的**感觉主义认识论**的外观表现出来，如像**裘尔伯**摆脱形而上学的假定而发展了这种认识论，后来裘尔伯本人达到了接近于唯物主义的世界观。因为在他看来，知识只可能表现为现实的摹本，所以他最终将空间的广袤归之于观念本身，并且总的说来，他将空间视作所有属性的支持者，给它以斯宾诺莎的实体的地位。

所以唯物主义的思维方式开始在德国的医生和自然科学家中传播开来；此事在1854年在哥廷根召开的自然科学家会议上便昭然若揭了。自然科学的论断与“情感需要”之间的矛盾成为继续存在于学术界热烈争论的主题，卡尔·**福格特**在此争论中捍卫机械的世界观的绝对权威，而鲁道夫·**瓦格纳**则相反，他公开承认要在

人类知识的边界上获取拯救灵魂和灵魂不朽的信仰的可能性。这554一企图被人很不恰当地命名为“复式簿记”[1]，后来(有如英国人的不可知论)起到过主要作用：在识破了唯物主义的片面性而又不熟悉唯心主义的目的论的自然科学家中引起对于**康德**日益增长的爱好，他们认为心灵的需求可被容许避入康德的物自体之中。于是，在1860年当康诺·费希尔对于批判哲学的光辉阐述问世的时候“回到康德去”的运动便开始了；此事后来注定退化为文学一历史的显微学。A.**朗格**的《唯物主义史》曾阐述过产生显微学的自然科学气氛。毫无疑问，在这过程中产生不少误解，即使伟大的自然科学家，如像**赫尔姆霍茨**[2]，也混淆了先验唯心主义与洛克的符号论和关于第一、第二性质的理论。而稍晚一些，又出现了另一种误解，在**里彻尔**的领导下，一个著名的神学学派采取了“物自体”学说，所用方式类似于英国的不可知论。

特别是自从奥·**李普曼**的使人印象深刻的书《康德和模仿者》1865年出版以后，康德主义在哲学上的复活贯穿着十九世纪整个后半叶，呈现出五彩缤纷的图景，各种对立的意见以所有不同的色调相互交映；自康德学说出现以来第一次有如此绚丽的景象。经验主义和理性主义的观点又重新相互争斗，它们在历史上以及在体系上的调和成为实用主义必然的最后根据，从而逐步发展归总于**费希特**。此时唯心主义形而上学又在成形的过程中，我们可以认为鲁·**奥伊肯**是其主要的代表人物。

---

[1] 不无兴趣的是，我们注意到这一动因与法国唯物主义者很接近。关于卡班里斯和布鲁萨斯，在他们的晚年的表述中便含有这种涵义，甚至带有神秘的倾向。

[2] 参阅H.赫尔姆霍茨《生活光学》，第25节；特别是《知觉中的事实》(柏林，1879年德文版)。

然而在所有这些形式中，这一新康德主义运动认真钻研认识论问题卓有成效，即认清了唯物主义肤浅的形而上学的缺陷和不可能性而予以否定。即使在康德学说转向完全经验主义甚至实证主义的方向的地方，或者即使陷入所谓"唯我论"的种种荒诞的推理中，那种视意识为物质的附属机能的思想都被视为谬论而遭到摈弃。更确切地说，一种相反的片面观点显露出来了：第一现实性只应归于与外部知觉相对立的内在知觉[①]。最重要的事是：十九世纪结束时仅由自然科学的概念和假说所决定的世界观相当迅速地崩溃了；自然哲学又重新恢复了名誉。从这点开始，在"唯能论"学说中，酝酿着对自然进行哲学理解的新形式[②]。 555

就这样，唯物主义在科学中被克服了；它只存在于通俗的阐述中，如毕希纳的《力与物质》或在施特劳斯的《新旧信仰》的较精致的形式中[③]；不过它也作为人生观存在于那些乐于享受出于助人为乐者之手的"科学成果"的圈子里。唯物主义的这种浅薄知识在海克尔的著作中和在他的所谓"一元论"中找到自己最典型的阐述。

对于作为科学的心理学而言，根据批判的认识论，它必须放弃把灵魂实体概念当作基础以及当作研究的对象；心理学作为心灵生活的规律的科学只应基于内部经验或外部经验，或者二者兼有。这样，我们得到了"无灵魂的心理学"，它完全摆脱了一切形而上

① 这主要出现在所谓的内在论哲学中，其代表人物除W. 舒佩外，还可特别提到冯·舒伯特—索尔德恩。

② 参阅W. 奥斯特瓦尔德《自然哲学讲演录》(莱比锡，1903年德文版)。

③ 在唯物主义所能找到的最机灵的形式中（此外，也许还要提一下L. 纳普的《法哲学》，1857年出版）又显露出来自黑格尔辩证法的渊源，其表现在：一切较高级的精神生活方式都被认为是自然力图超越自身。

学假说——或者看起来是如此。

7．洛采从德国唯心主义的基本思想出发提出了对上述矛盾更深一层的调和。构成整个现实世界的精神本质的生动的和造形的活动以善为其目的，而自然的机械作用是这种活动实现其目的的有规律的形式。无疑，自然只具有机械的因果关系的原则，并无其它原则，这一原则也被应用于有机体；但是形而上学的本原同逻辑学的本原一样，只存在于伦理学中。在阐述这种**目的论的唯心主义**中，来自所有伟大的德国哲学体系的**动因**产生共鸣，造就一种新的谐和的形象；每一现实个体只在它同其它个体所处的活生生的关系中才具有它自身的本质；只有在下述条件下这些构成宇宙关联整体的关系才有可能：整个存在着的东西作为部分的实在植根于实体的统一中；此外，在个体之间发生的一切东西必须被理解为公共生活目标的合目的的实现。洛采为了充分阐述这种形而上学的基本思想，他利用了作用极大的普遍性，他用这种普遍性掌握了现实材料和所有特殊学科中科学活动的种种形式；在这方面他的人格和他的学说配得上接续上一个时代。他自己的立场的特色最好用他的认识观点刻画为灵魂与其它"实体"之间的活生生的合目的的相互作用。当来自"事物"的刺激与灵魂的"反作用"结合起来时，一方面灵魂在直观形象中、在普遍真理（凭借事物的刺激以直接的明确性表现出来）中发展自身的本性，另方面主体的参与使观念世界实际上成为**现象**，不过这种"**现象**"作为合目的的内在生活绝不是纯然的幻觉，而是一种善在其中实现的**价值领域**。这种意识世界的变成现实是实体相互作用的最有价值的结果，是世界过程最后的、最独特的涵义。洛采在他的《逻辑学》一书中从这基

本思想出发将一系列思想形式考虑为一系统的整体，思想问题或任务即从其中发展而来。在他的《形而上学》中他造就和规定了他的目的论的唯心主义的世界观，阐述概念时细致、机敏，考虑问题时审慎、全面。遗憾的是，他的体系的第三部分伦理学并没有用这样严格的形式表达出来；作为代替品他的《小宇宙》描述优雅深沉，我们看出这位哲学家的信念和他成熟的对于人生和历史的理解。

8. 另外一条途径，避免用自然科学处理心灵生活时的困难，被**费希纳**选定了。他宁愿将肉体和灵魂视作同一未知现实的表象方式，——性质完全分离完全不同，但又永远相互对应；他从此思想出发沿着这样的方向前进：每一肉体的关联均有一与之对应的精神的关联，尽管后者只是通过我们自身的知觉才得以认识。正如与神经系统的特殊部位的刺激相对应的感觉本身呈现为我们个别意识的总体波的表层波，同样我们可以想像个人的意识又只不过是更普遍意识的表层波，——有些像行星精神的表层波。如果我们沿着这条路线前进，我们最终会得到与原子普遍的因果关联相对应的**上帝普遍的总意识**的臆测。此外，根据费希纳，我们意识中的内外经验的关联使研究这种对应关系的规律成为可能。关于此事的科学叫作**心物学**。这门科学的第一任务是找出**测定心理量的方法**，其目的在于获得用数学表达的规律。费希纳主要提出了**恰可觉察的差别的方法**，这方法规定感觉强度之间可觉察的最小的差别为计量单位并假定此最小差别无论何种情况都是相等的。这一假定确实是武断的，在这假定的基础上就有可能出现所谓“韦伯一费希纳定律”，根据这个定律，感觉强度与刺激强度的对数成正比。费希纳以此唤起这样的希望：通过间接测量心理量值就有可

能用自然科学的方法从数学上表达心物规律或者甚至心理规律，这一希望尽管遭到无数严肃的抗议，但却获得巨大成功，过去几十年来在为此目的而创建的许多实验室中促进了实验研究；但是我557 们还不能说，对于心灵生活的更深的新的理解所取得的成果就已经同实验的活动并驾齐驱了①。

斯宾诺莎的平行论的复活也同样遇到越来越大的困难。在费希纳那里，该平行论是用独断的方式处理的，因为他要求感觉知觉的内容有完全的形而上学实在性的权利。他称这种观点为“白昼观”，并将它与在自然科学和哲学中的现象论的“黑夜观”相对立。这一独断观点后来依据能量守恒原则最牢固地树立起来了，这一原则排除了每一物理运动是由另外的物理运动所引起的。与此相反，另外的人用更批判的方式来考虑平行论，因为他们假定灵魂和肉体连同其所有状态和活动都只不过是同一实在统一体的不同表象方式。但是，经过这个问题所引起的热烈争辩之后②，问题变得愈来愈明显了，这样的平行论不管以何种形式表现出来都是站不住脚的，都是行不通的。最有意义的实质性的反证仍然是灵魂生活的不连续性和企图按因果关系充分利用“无意识的观念”来理解从知觉发展到知觉的完全不可能性。

此事也在这样一位科学家那里显示出来，他曾非常积极地从

① 关于这些观点的争论，最简单的莫过于参阅费希纳本人的著作《心物学要旨修正》(*Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*)，莱比锡，1882年德文版。此外，特别可以参阅H. 闵斯特贝尔格《论心理学的任务和方法》(*Über Aufgaben und Methoden der Psychologie*)，莱比锡，1891年德文版。

② E. 布塞在《纪念西格尔特七十诞辰哲学论文集》(*Philos. Abhandlungen zur Sigwart's 70. Geburtstag*，蒂宾根，1900年德文版）中提出了关于这个问题的文献的批判的综合评述。特别参阅在同一书中H. 李凯尔特的研究成果。

事于传播心理学知识，他就是威廉·**冯特**。他从自己的“生理心理学”出发逐渐形成一种“哲学体系”，认为世界是一种**意志个性**的活跃的关联整体。他在他的形而上学中利用了费希特—福特拉格关于无基质的行为的概念，并将实体概念的应用局限于自然科学理论。这些意志活动的相互作用在有机物中产生高级的意志统一体，并从而产生中心意志的不同阶段。但是，根据我们思想的调节原则，从这些前提中所产生的绝对宇宙意志和宇宙意识的理念存在于人类认识能力的界限之外。

9. 唯意志论特别在更一般的观点和文学中日益壮大成长，它反对在德国新人文主义黄金时代具有典型特征的唯理智论；这一冲突的结果，经院哲学家们的辩证的洞察力所热烈讨论过的关于意志和理智何者**优先**的问题（见前面二十六节）便向前发展了。爱·冯·**哈特曼**最清楚地看清了：这一问题实际上产生于唯心主义体系内部的对抗性的发展。他的《无意识的哲学》一方面来自对黑格尔的总结，另方面来自叔本华和谢林的后期思想，其目的是再一次把唯心主义的理性路线和非理性路线结合起来。他力图用此方法把**意志**和**观念**（“非逻辑”和“逻辑的”因素）作为平行的相互作用的属性归因于统一的宇宙精神。当哈特曼称绝对精神为“无意识”时，他的意识概念类似于叔本华的意志概念，模棱两可，含糊不清。因为“无意识”的活动是意志和观念的功能，这些功能实际上不存在于经验的意识中，但如果我们要对它们进行思考，那就需要假定某种另外的意识。这更高一级的意识，名叫无意识，形成一切有意识的个体的生命的共同基础。哈特曼力图证明此高级意识为自然生活和灵魂生活的所有过程中的积极本质，代替了叔本华和谢林在

558

自然中的意志，同样代替了过去心理学的生命力和发展体系中的"隐德来希"。总之，无意识在有机生命的合目的的相互关系中发展起来。在这方面，哈特曼很有成效地攻击了唯物主义，因为他的学说无论何处都指出了事物统一的**精神**的生命基础。为了达到此目的，他利用了大量的丰富的自然科学知识；虽然他认为他"利用自然科学的归纳法"收到了"纯理论的成效"——这纯属自我欺骗，但他毕竟采取了最有利的方法。不管怎样，他取自自然科学的力量与他动人的有时甚至是才气焕发的阐述结合起来大大有助于"无意识哲学"取得异常巨大的、尽管是昙花一现的成功。无意识哲学的主要魅力固然存在于对悲观主义的阐述（见后面第四十六节），但在这条路线上却惹起一连串大多是质量低劣的世俗哲学的文学。

哈特曼本人广泛利用历史知识将其形而上学基本思想扩展到伦理学、美学和宗教哲学的领域，以后他进而在他的《范畴论》中制定出他的严格的辩证法体系。这是德国近几十年来出现的概念建筑学的最完整的作品，这部作品在他的《形而上学史》一书中在历史和批判的基础上得到补充。《范畴论》无疑是他的主要的科学著作。这部著作以各种组织形式，通过（认识论的）主观理想的领域、（自然哲学的）客观现实的领域以及形而上学领域，探索着无论直观的还是推理的所有理智的关系形式；它想借此力图获得各门哲学学科的共同的形式基础。它以其精巧的辩证关系和对于具体现实丰富的有趣的观点表现出它是黑格尔《逻辑学》的独一无二的匹配物。正如黑格尔辩证地发展了整个过程，在此过程中理念转化为自然，概念"离弃"自身而"异在"，同样，哈特曼揭示了在每一具

体范畴中的转化，现实的“逻辑”因素通过与来源于意志的“非逻辑”因素的关系经历着这种转化。在这里，世界又表现为由于理性反抗意志而产生的内部的分裂。 559

第四十五节　自然和历史

康德**世界观**的二元论通过**自然科学与社会科学**之间的独特的紧张关系反映在十九世纪的科学中。过去控制伟大的唯心主义体系的这种对立从来没有像我们这个时代在实质意义上和方法上这样风靡一时，从这种情况便产生了无数充满希望的新的转变。如果我们把有争议的心理学领域从社会科学领域中除掉，那么我们得到与“自然”相对立的更符合康德思想的东西——整个范围内各个方面的**社会生活及其历史发展**。自然科学思想以囊括一切的强大力量向前突飞猛进，它根据事物的本性很容易在社会现象中(像过去在心理现象中一样)找到可以使它的思维方式发生作用的关键地方，致使在这个领域里必然发生类似于过去由于灵魂问题而引起的一场争斗。就这样，过去的对立在**自然科学与历史科学**之间发展到最高峰。

1．在自然科学与历史**世界观**之间进行搏斗的第一个形式是**法国传统主义**成功地驳斥了革命哲学。在圣马丁和德·梅斯特雷提出革命是上帝对不信神的人类的惩罚之后，**德·博拉尔**进而利用**教会—正统王权的复辟时期**[1]的理论来反对十八世纪的社会学说，他又认为这些社会学说应对恐怖时代[2]的残暴行为负责。尽

① 法国王朝复辟时期(1814—1830年)。——译者

② 指法国资产阶级革命时从1793年5月到1794年7月这一阶段。——译者

管他在抽象思维方面没有修养，特别在对词源学偏爱方面显得浅薄无学，但由于他阐述时的热情、由于他所捍卫的份量，他是有影响的。他宣讲道，启蒙时期的错误在于假定了理性从它自身即可找到真理和组织社会，在于将社会生活的构成付诸个人的喜爱。然而事实上，所有人类的精神生活是**历史传统**的产物，因为它扎根于**语言**中；而语言又是（孔狄亚克主义即在这里遭到极猛烈的攻击）上帝赐予人类的第一次启示；上帝之"言"（«圣经»）是所有真理的源泉。人的知识永远只是对此真理的参与，它产生于良心，我们从中将普遍有效的东西变成自己的东西。但是上帝之言的传统的支柱是教会：教会的教义是上帝所赐，是**普遍理性**，是经历若干世纪繁殖下来的大树，所有人类知识真正的果实在这棵大树上成熟。因此，只有这一启示是社会唯一可能的基础。反叛社会的个人，其560 嚣张气焰已经在社会的瓦解中得到惩罚。现在是时候了，应在这永恒的基础上重新建立起社会来。这也是把**巴兰谢**朦胧而奇特的幻想松散地揉和在一起的思想。

2．这种教会政治学说的哲学因素是，在社会历史发展中自我实现的普遍理性（*Gattungsvernunft*〔种属理性〕①）被认作个人精神生活的基础。如果人们从这种传统主义中抽去了神学观点，那么人们便会发现自己紧紧靠近**黑格尔的关于客观精神**的概念。因此，极为滑稽的是，当**维克多·库辛**恰恰在这方面吸收了德国哲学的时候，他几乎抽走了教皇极权主义者的精华。折衷主义也在宣扬普遍理性，不见得不乐于在其中看见与苏格兰的"常识"相类似的东西，它根据谢林和黑格尔的思想并不否认"常识"具有形而上

① 指属于全人类的理性。——译者

学的基础。因此，**拉梅耐**（他原本是一位传统主义者，后又接受过德国哲学的教育）在他的《一门哲学的雏形》一书中阐述了理念论，此时他完全保留了上述良心学说的实质内容。

客观精神论，如果纯粹从心理学和经验论的观点来理解，呈现出另一种完全不同的形式。在个人的精神生活中进行着无数的过程，这些过程只不过依存于这样的事实：个体只作为心灵互相联系的整体的一个成员而存在；每一个人习惯于在此相互作用的关联中生活，他之为他正在于此；此相互作用的关联生活不是按照自然规律如像心理变化过程的一般形式那样来显现自己，而是按照历史的确实性来显示自己。作为个人生活基础的一般精神客观地自我表现于语言、风俗、道德和公共机构中。通过对这些事物的考察钻研，个人心理学必定扩大到**社会心理学**。这个原则已由**拉扎鲁斯**和**施泰因塔尔**创立了。他们利用另一不大合适的名称**民族心理学**（*Völkerpsychologie*〔人民心理学或比较心理学〕）来阐述此原则必须具备的显著的历史品格。与此相反，在此历史品格被摈弃的地方，人们力求使社会心理学和整个社会学成为自然科学，将大众的灵魂生活的永恒的规律性作为自身研究的对象；这种倾向特别是在法国文学界得到**塔尔德**等人的坚决支持①。在德国G.**西默尔**把社会学带入与此完全不同的思潮中，他把一种社会存在形式的哲学学说连同在富有成果的关联中的文化价值问题当作社会学②。

3．为了要理解与十八世纪的种种社会政治理论相对立的、自

① 关于这一点，请参阅基斯塔科夫斯基《社会与个体》（*Gesellschaft und Einzelwesen*），柏林，1899年德文版。

② G.西默尔《社会学》，莱比锡，1908年德文版。

561 从圣西门以来成为**法国社会主义**特色的宗教色彩，就应该考虑传统主义的基本社会思想。圣西门学说不仅处于日益成为新的社会政治力量的宗教热忱的压力之下，而且处于与德国哲学及其辩证法的亲密的关系之中。所有这一切都传给了他的弟子奥古斯丁·孔德，而孔德的思想发展又经历着一种极其特殊的命运。

他的目标不偏不倚正好落在人类社会的彻底改造上。在他看来明显的结论是：革命的原因是启蒙运动，启蒙运动连同革命一起垮台了。像传统主义一样，他认为应对此负责的是个人的独立，是自由研究和独立自主的生活方式，因为它们导致意见紊乱，导致公共生活的无政府状态。拯救社会的方法只有在科学知识的统治中去寻找。我们沿着较可靠的道路前进，发现一切生活活动都屈从于普遍有效的原则，这种从属关系早在中世纪辉煌而早熟的天主教哲学体系中就几乎实现了。我们一定要用实证科学来代替神学，正如过去中世纪不容忍信仰自由一样，实证科学也不容忍信仰自由。这种浪漫主义因素彻头彻尾浸透着孔德学说。这一点不仅通过他对中世纪社会制度充满热情的描述表现在他的历史哲学中，不仅表现在他所设计的“人道宗教”及其礼仪中，而且还特别表现在他为建立新的社会秩序而要求一种精神和世俗权威的共存中。这种社会秩序的新形式必须来自 *Pouvoir Spirituel*〔教权〕的创造性活动；为此目的，孔德为创建他的“西方委员会”，作出了令人难以置信的努力。正如他自封为这个委员会的主席一样，他以创建这种新的学说为己任。然而建立这一新的社会秩序所必须依据的实证哲学只不过是实证科学本身有秩序的体系。

首先孔德设计的**实证科学体系**将休谟和孔狄亚克的观点推向

极端。不仅人类知识被规定只限于现象之间的相互关系，而且绝不存在什么绝对的东西，那个东西似乎为现象的基础，但不为人所知。唯一的绝对原则是，**一切都是相对的**。谈论事物的第一因或事物的终极目的是没有理性意义的。但是这种**相对论**(后或称“相互关系论”）立即受到数学—自然科学思想的普遍要求的制约和影响，此时科学被宣布承担根据以下观点解释所有这些关系的任务：除具体事实以外，我们也必须发现和建立这些事实在时空中一再重现时的秩序。这种秩序我们可称之为“一般事实”，不能超过这一点。因此，实证主义利用“规律”(这是孔德给一般事实所取的惯用名称)不是为了解释特殊事实，而只是为了建立上述重现事实。从这里便产生对未来的预见，即科学的实践成果——*savoir pour prévoir*〔为预见而认识〕(显然，在这些前提下这种预见是令人难以理解的，是不合理的)。孔德的这一观点不仅取得像C. **戈林**这一类哲学家的支持，戈林特别为他的因果论吸取了这一观点，而且在一定程度上也获得一些自然科学家特别是机械学的代表人物如像**基希霍夫**和**马赫**等人的赞同。他的倾向是将效果概念排除于科学的自然观之外，并在单纯“描述”或发现最恰当的“形象”的基础上达到消灭“力”的目的。**赫茨**在他的《机械学原理》一书中曾力图证明此事。理查德·**阿芬那留斯**曾利用抽象辩证法的一般结论把与此类似的思想编织成他的“经验批判论”的不可言状的令人讨厌的词汇术语，力图证明世界上一切哲学概念都是一种“纯经验”的原始的世界概念的不必要的变体。 562

4. 孔德宣扬道：有些现象是简单的，有些现象又是多少有些复杂的，无论个别的或一般的都是如此。较简单的知识必然先于较

复杂的知识。为此，他把科学排列成一个"**等级系统**"，从简单的逐步发展到复杂的。数学之后是天文学，之后是物理、化学、生物学(包括心理学)，最后是"**社会学**"。不过这种关系从原则上说，不要认为好像是每下一门学科都是从上一门学科或上几门学科推导而来；它的涵义只不过假定更复杂的事实内部包含更基本的事实；完全新的事实是在更基本的事实之上再加上其自身独特的组合和性质。所以，比如，生物学预先假定物理过程和化学过程，但生命这一事实是某一种完全崭新的东西，不能从这些过程推导而来；它是一个必须用生物学的观察来确证的事实。社会学对于在它前面的五门科学的关系也是如此。依照这个原则，孔德的社会静力学特别强调它反对(像在启蒙运动哲学中所发生的那样)社会性是从个体推导而来。社会性是一原始事实，最初的社会现象是家庭。另一方面，还更独立的是社会动力学，它放弃了心理学解释，给自己规定的任务是发现**社会历史的自然规律**。孔德在社会必须经历的**三个阶段的原则**中找到了这一规律——这一 aperçu〔臆测〕早在达朗贝和杜尔哥以及黑格尔和库辛那里已有典范模型。从理智上说，人类从神学阶段开始，经过形而上学阶段，进入实证阶段。人类解释现象在第一阶段利用的是假借神人同形同性所想像的超自然的力量，在第二阶段利用的是人类自己构建的作为在现象后面起作用的本质的一般概念；而在实证阶段，人类只有与实际上有据可查的条件联系起来才能理解具体事物，依据这些条件遵循在实验中可证实的规律便能得到这些具体事物。心灵生活的普遍规律分裂为特殊过程，所有这些特殊过程以及**人类历史整个运动**又都服从于心灵生活这一普遍规律。再者，理智过程伴随着对应的社

会外部组织的发展过程，从神甫—军事的状态开始，通过法学家统治达到“工业”阶段。孔德在此阐述的历史哲学，详尽而烦琐，在细节上虽然有趣，但在整体上完全是独断的，而且往往被无知与偏见所歪曲，它只不过被人评价为达到他自己的改革目的而虚构的产物。实证主义世界观的胜利、从而也是工业的生活秩序的胜利，是欧洲各民族历史发展的目标。在这一目标上，“这一伟大的思想（即实证哲学）将与伟大的力量（即无产阶级）结成伴侣”①。 563

可是，好像三个阶段的循环规律应该首先由其创始人来证实一样，孔德在他思想的最后（“主观的”）时期重新陷入了神学阶段，因为他将人道当作 *Grand-être*〔伟大的存在〕，宗教崇拜的对象；作为它的高级牧师，他用实证主义的改造形式复制出圣人崇拜的整套机构。在这些异想天开的幻想中哲学史最多只能考虑引导孔德后期思想路线的动机。这一动机在他的《实证主义概论》一文中得到最好不过的阐述（此文重刊于《实证政治》第一卷中）。此文表明他放弃了过去表现在他信念中的公开的唯理智论；这信念是，实证科学本身就足以导致社会的改革。他现在看出来了，实证哲学尽管能说出事物的新秩序是如何出现的，但是要实现这一新秩序只能凭借“情绪原则”——感情才能办到。然而从前他教导说，人独具的特点正如它在历史中所发展那样，只有在理智克服感情中去寻找，而现在他盼望从心灵胜过理智的优势中满足他的希望，他将此化为公式：*L'amour pour principe, L'ordre pour base, le progrès pour but*〔以爱为原则，以秩序为基础，以进步为目的〕。因为加尔曾经

① 在最近论孔德的作品中，参阅奇谢林《哲学研究》（*Philosophische Forschungen*），译自俄文版（海德尔堡，1899年德文版）。——英译本

指出心灵战胜理智是女人大脑的基本特色，孔德便以此作为他狂热崇拜女人的根据，他极愿使此崇拜成为人道宗教的基本组成部分。他开始时骄傲地要求实证主义的教皇制度，最后又向无产阶级呼吁、为妇女解放而呼吁。

5. 与孔德所追求的实践目的即政治目的联系在一起的是，在他看来，在历史中一般事实或规律比特殊事实更重要。他相信在历史领域里 *prévoyance*〔预见〕指导行动。然而除此之外，尽管在数学和自然科学方面他所受的教育具有片面性，但是他心襟开阔，足以理解和保持各门学科不同的特性。正如他过去曾经力图保证生物学独特的方法一样，他公开为社会学要求"历史的方法"。在生物学领域里，动物物种中的现象系列只是一种外部演进，不能改变和影响这种物种(因此孔德完全是拉马克物种起源论的反对者)；但在社会学中我们要处理的是人类实际的转变，这种转变是通过代代相传的不断变化的兴衰和一定生活过程持续不断的积累造成的。"历史的方法"必然本质上依赖于一般事实，因此"观察由理论所指导"；所以历史研究产生的只是基于历史哲学的结构。也许这不一定全是孔德的用意，但是从他的学说产生的后果是：这种努力处处发生效力，即"将历史提高到自然科学的水平"。**约翰·斯图亚特·穆勒**在他的方法论中特别引起人们注意此事。不过叔本华曾否认历史具有科学性，因为历史讲述的只是特殊的东西而不是普遍的东西。这一缺点现在似乎得到了弥补，因为人们力图超越对特殊事件的描述而达到一般事实。作此事使人印象最深刻的是孔德的英国学生托马斯·**巴克尔**。他在《英国文化史》一书中规定历史科学的任务只是探索一个**民族生活的自然规律**。为此目的，

巴克尔从统计研究的数字所呈现出来的社会状态的缓慢的转变中找到了比在对特殊事件的描述(过去以编年史形式出现的历史著作就局限于这种描述)中更有用得多、更准确得多的资料。在这里显露出矛盾的本来意义。一方是群众生活，变化按照一般规律发生;另一方是仅仅一次性地自我呈现和自我规定的形态的独立价值。在这方面，历史观的本质没有一个人像卡莱尔理解得那样深刻，描述得那样有力、那样热情。卡莱尔借助于德国唯心主义，特别是费希特的唯心主义，才使他自己摆脱启蒙运动哲学的影响;他孜孜不倦地为肯定典范的富于创造性的历史人物，为理解和崇敬"英雄们"而辛勤劳动。

在这两个极端中重新呈现出早已流行于文艺复兴时期的世界观中的矛盾，不过在那时这些矛盾还未如此清楚鲜明地表现出来。在那个时期，从传统的冲突中出现的新的自然科学的研究是最有价值的成果，我们要在这个意义上来辨别历史世纪与自然科学的世纪(见第四篇)。从自然科学思想的胜利中产生了伟大的形而上学体系，接着发生的是作为启蒙运动的特征的非历史的思维方式;而德国哲学又以它的历史的世界观与之对立。必须重视的是，与此矛盾几乎完全酷似的东西可以在心理学领域中的唯理智论与唯意志论之间的矛盾中找到。因此，过去十年企图将所谓的科学方法应用于历史，这是不符合于十九世纪心理学的发展的。无疑，犯此错误者并不是伟大的历史学家，但是总有那么一些人，他们不是不够坚强抵不住当时的时髦口号，就是为了群众影响而利用这些口号。在这所谓科学地处理历史结构和历史过程中，滥用对比和类比，特别令人感到不愉快——称呼社会为有机体或者称呼民族之

565 间的相互影响为内渗和外渗，好像是一真正的洞见。

自然科学的思想方式浸入历史领域还不只限于用这种方法论上的基本原理去探索历史过程的“规律”，而且还影响到实质性的内容涵义。当从黑格尔的辩证法蜕变而来的费尔巴哈唯物主义（见前面第四十四节，6）还很兴旺时，**马克思和恩格斯**创建了**社会主义的唯物主义历史哲学**，黑格尔和孔德的因素以其独特的方式交错于其中。他们又发现历史的涵义存于“社会生活的过程”中。不过，这种集体生活基本上是经济性质的。在所有社会形态中起决定性力量的是经济关系；经济关系形成一切活动的最终极动因。经济关系的变化和发展是限制社会生活和政治的唯一的力量，同样也是限制科学和宗教的唯一的力量。因此所有不同的文化活动都是经济生活的派生物，整个历史应该是经济史。

6. 如果说历史曾经为了避免同科学的界限混淆不清而不得不保卫自身的自主性，那么与此相反，在十九世纪的自然科学中一种显著的历史因素即**进化**因素却达到统治一切的地位。事实上，我们今天的自然科学既具有自身的一般理论，也具有自身的特殊探讨和研究，这两者表面上虽然彼此对立而实际上却都被决定于两大原则，即**能量守恒**原则① 和**进化**原则。

能量守恒原则发现者是R.迈尔、焦尔和赫尔姆霍茨等人。此原则是今天的物理学运用因果律原理的唯一的可适用的著名的形式。认识论的基本原理（即自然界没有新的东西，每一后现象不过是前一现象的变形）被笛卡儿规定为运动守恒定律（见前面第三十

① 参阅A.E.哈斯《关于力量守恒定律的发展史》（*Die Entwicklungsgeschichte des Satzes von der Erhaltung der Kraft*），维也纳，1909年德文版。

一节，6），被莱布尼茨规定为力量守恒定律（第三十一节，10），被康德规定为实体守恒定律（第三十八节，7）。机械的热当量的发现，动能与位能的区分，形成这样的公式：自然界力的总和在量上不变，只在质上变；在每一封闭而完整的物质体系里，动能和位能的空间分配和方向无论何时都绝对地由上述规律所决定。不可忽视，在此陈述中，比起笛卡儿来，更加鲜明得多的是用以解释自然的只有物质力量，除物质力量外一切都被排除于此种自然解释之外。然而在另一方面，越来越多的迹象表明又开始回到了物质的**动力学**概念，这一概念正是莱布尼茨、康德和谢林所要求的（见前面第三十八节，7）。

7．近代思想中在许多方面为**进化**原则准备了条件。在哲学形式方面，莱布尼茨和谢林曾经设计过这一原则，虽然只作为概念之间的关系而不是时间内发生的过程（如像在亚里士多德那里，见第十三节）。在谢林的弟子中，是**奥肯**，他开始认为在有机物领域里种和属的上升系列是时间里发生的过程。借助于比较形态学（歌德的学术研究也曾对此作出贡献），他敢于承担康德曾经谈到过的“自然考古学”的“风险”（见前面第四十节，6）。所有有机体都是由“原生素”构成的各种不同的形式，高一级的有机体是从更低一级的有机体通过不断增加原生质泡囊而长成的。与此同时（1809年），**拉马克**在他的《动物哲学》一书中第一次对物种起源论作了系统的阐述。他用有机体都是从一个共同的原始形态演化而来的说法解释有机体之间的亲缘关系；他还解释了有机体之间的差异：此差异来自为适应环境而引起的多用一些器官或少用一些器官的结果。〔这种对器官的使用改变了有机体的组织结构，组织

566

结构的改变被遗传下来。〕他通过**遗传**和**适应**的交错影响来解释变得稳定的生物种的变异现象。除这些解释因素外，**查尔斯·达尔文**又加上决定性的因素——**自然选择**。由于有机体的繁殖，增加量与可利用的食物量之间的彻底的不协调，这就使有机体“为生存而斗争”；在这场斗争中，变异对自身有利的(即合目的的)那些有机体就会活下去。因此这个理论的前提除了遗传原则以外还有**变异性原则**。此外还有另一因素：通过同时代的地质学研究得到一个有可能性的臆测——在无数世纪的时间内积累了无限多的细微差异。

这一生物学假说立刻获得更普遍的意义；可望得到一种用纯粹的机械论解释构成有机物的适应性变化或合目的性因素；人们从而相信自己理解了自然逐步进展到“越来越高”的形式的必然性。“合目的性”在“有生存能力”(即可保存和繁殖自身)这一意义上被人机械地解释了。此时人们相信这同一解释可以运用到在其它关系中出现的每一合乎目的性的东西，特别是运用到规范性的关系上。因此，在达尔文的启发之后物种选择学说在许多方面运用到心理学、伦理学、社会学和历史学，而且被许多热忱的拥护者推崇为唯一的科学方法。几乎无人懂得，**自然**因而**被置于历史范畴之下**，也无人懂得这一历史范畴经这一运用便遭受到一次本质的改变。因为自然科学的进化论，包括自然选择论在内，尽管能解释变化，但不能解释**进步**，不能提出理论基础来解释发展的结果是“更高一级的”即**更有价值的**形式。

8. 在达尔文之前，他的同胞赫伯特·**斯宾塞**曾在最普遍的范567 围内宣扬过进化原则，并将之作为自己的综合哲学体系的基本概

念;英国哲学诸多路线即荟萃其中。他从不可知论(见第四十四节,4)出发,把绝对者、无条件者和他现在乐于称作力的统一存在宣布为不可知者。在我们看来此概念是不可能确定的,宗教和哲学千辛万苦想要用确定的概念去理解它,却徒劳无益。人类认识局限于对现象的理解,即局限于对不可知者的表象的解释。哲学的任务只是将特殊科学的结论一般化,并将这些最一般化的结论尽可能地合并成为简单的、最完整的整体。

现象中的基本差别被斯宾塞指定为不可知者的"鲜明的"表象与"模糊的"表象(即印象与观念)之间的差别。这是不大恰当地仿效休谟(见前面第三十三节,4)。以此为出发点,尽管斯宾塞正确地反驳了唯物主义的责难,但是他还是对他的世界观作了些改变,将主要的兴趣集中在物理现象的性质上。因为对所有特殊科学的检验应当产生这样的结果——绝对表现自身的基本形式是进化。所谓进化,斯宾塞的意思是,(遵循自然科学家冯·贝尔的启发)所有自然结构的倾向是从同质向异质过渡。永恒活动着的力以这一活跃的变异表现自己,这种变异基于两个过程:这两个过程斯宾塞取名为分化和集中,它们彼此合作,构成进化。一方面,由于每一原因所产生的多种结果,简单的东西变成一种多样化的东西,它自身分化,自身个体化,由于它所处的大量关系它分解自身并决定自身。另一方面,这样分离的个别现象又集中起来形成稳固的合成物和机能体系;通过这样的集中便产生了新的统一体,比起原初物来,更高、更丰富,机体组织更加精细。所以动物机体是比细胞更高的统一体,社会是一个比个人更高的"个体"。

这一模式此时又被斯宾塞运用于物质的和精神的过程。他孜

孜不倦地力图将此模式强制贯彻在所有特殊学科的事实上。物理和化学是难以处理的，它们受制于能量守恒原则。但是天体物理学证明了，原初气体分化为太阳和带卫星的边缘结构，同样也证明了所有这些物体的全部运动都相应地集中成为环节分明、秩序井然的体系。在生物学和社会学中这一体系很自然地得到充分的展开。斯宾塞认为生命一般说来是内在关系不断适应于外在关系。据此，单个有机体个性化的成长得到了解释；从这些必然的变异出发根据自然选择学说的方法就可解释物种的变化。同样，社会生活在其整个历史发展过程中不过是人类不断适应于自身的自然环境和生活环境。种族基于不适应的机能的衰退和适应的机能的留存从而获得完善。斯宾塞从这理论出发既在逻辑领域里又在伦理领域里寻求解决理性主义与经验主义的争端。与联想心理学相对比，他承认，对于个体来说，存在着直接明显的原则，存在着先天（在不可能用个人经验去解释这个意义上）的真理。但是这些判断（原则和真理）坚持自身的权利致使意识无法否定，其所具力量在于它们是种族所获得的理智习惯和情感习惯；而这些习惯是在经验中经受过考验，证明自身能促进种族发展才保留下来的。这种**先天的**东西无处不是遗传的进化产物。所以特别是，对于道德说来在自然感觉和意志形式方面，所有适宜于促进个人、社会、种族的自我保持和发展的东西都存留下来了①。

568

① 尽管心理学上承认了"先天的"东西，但进化论的解释显然会导致相对论。最近十年来依赖于斯宾塞学说的实用主义在英美学术界传播开来；通过实用主义认识论，先验性最清楚不过地表现了出来。实用主义将功利主义的效果伦理学与效果逻辑学等同起来。追求真理同实践中运用真理的动机（在某种意义上）紧密联系在一起，这一无可置疑的事实必然在抽象的概念中获得新的解释：真理绝非他物，只是观念的适

最后，每一特殊发展在取得平衡状态时便达到自身的天然目的，在这平衡状态中内在关系处处适应于外在关系，因而耗尽了进一步接合和变化的能力。因此，只有通过外部影响，这样的体系才可能被伤损、被摧毁，而使自身的个别部分进入新的演化过程。与此相反，斯宾塞尽量反对这样的臆测的可能性，即整个宇宙连同它所包含的特殊体系能够达到完善的从而永恒的平衡状态。因此他反对那些自然科学家，他们认为排除一切变化的能量分配在原则上是可能的。归根结底，此事的根源是：斯宾塞认为不可知者是永恒自我表现的力，又认为进化本身是体现不可知者最普遍的规律。

9．从总体上看，斯宾塞进化论的发展是彻底属于宇宙论性质的；恰恰在这里表现出这一统治原则的变化本身是由十九世纪自然科学的优势所造成的。从比较黑格尔和斯宾塞中，这一过程最清楚不过地显露出来了。在黑格尔那里进化是精神自我显示的本性；而在斯宾塞那里，进化是一不可知的力接续表现的规律。用黑格尔的话来说（见前面第四十二节，10），主体又变成实体。事实上斯宾塞的“不可知者”与谢林命名为绝对的“现实与理想无差别”最相类似。这一类比会引导我们期待：进化原则的宇宙论形式不是最后的形式；作为这一原则的真正发源地的历史观点和方法将决

用性。因此实用主义也完全可以自称作工具主义。当实用主义在概念是“真实的”这个意义上把重点放在科学的适用性上，而概念又证明自身是观念和理智达到最良好的协调一致时，实用主义就乐于自称为因袭主义。当实用主义强调整个人类生活目的的文化适用性时，它就自称为人本主义——为了避免术语上的不利，应称为人性主义更好一些。在所有这些细微差别中无可置疑存在着值得重视的因素；但是这个总纲是如此目光短浅，如此明显地愚昧，如果不与近代生活和思想的唯意志论因素紧密地联结在一起（见前面第549页），其命题便难以理解。参阅乔·罗伊斯《从近期争论看真理问题》（*The Problem of Truth in Light of Recent Discussion*）；《关于第三次国际哲学大会报告》（海德尔堡，1909年），第62页起。

定在哲学中贯彻此原则的永恒形式。在英国（在美国尤其如此），自从哈·斯特林令人印象深刻的书和华莱士引荐黑格尔逻辑的优秀的书问世以后，引人注目的是对黑格尔的决定性的转变。但在德国，一年一年地明显地开始了消除迄今妨碍正确估价黑格尔的偏见，并通过摆脱我们难以理解的术语，这一伟大的发展体系必将最终重新发挥它的历史作用①。

这同一倾向（企图恢复进化思想在历史上的形式）我们又在逻辑和认识论的意图中发现了，这些逻辑和认识论的奋斗的目标是**狄尔泰**曾以出色的词语所表达的"**历史**理性批判"。其目的是想突破逻辑学在希腊发源以来即存在于逻辑学中的片面性；这种片面性把一般与特殊的关系（见前面第十二节）规定为逻辑规律在形式方面的目的和准则，并将自然知识规定为这些规律的内容。在这些假设下，不仅存在着数理逻辑的极端路线（见前面第四十四节，4），而且存在着约翰·**斯图亚特·穆勒**和斯坦利·**杰文斯**的意义深远的著作；这些著作的特色本质上应该是自然科学的逻辑学。与此相比，**洛采**和**西格瓦尔特**对逻辑科学的探讨（特别是后者的第二版本）表明了一种还要普遍得多的特征，与依赖于费希特世界观的历史性的唯心主义联在一起，开辟出一条更深刻地理解历史科学的逻辑形式的道路，正如在**李凯尔特**对于"自然科学概念形成的界限"（1896—1902年，1921年第三版）的研究中所预示的那样。

① 参阅威廉·文德尔班《黑格尔主义的革新》（*Die Erneuerung des Hegelianismus*），海德尔堡，1910年德文版（《海德尔堡科学院哲学历史所会议报告》，1910年第10期）；现载于《序曲》第七、第八版（蒂宾根，1921年），卷一，第260页起。

第四十六节　价值问题

威廉·文德尔班《序曲》(*Präludien*), 1921 年德文第七、第八版。《哲学概论》(*Einleitung in die Philosophie*), 1914 年初版, 1920 年德文第二版。
海因里希·李凯尔特《哲学体系》(*System der Philosophie*), 卷一, 1921 年德文版。

如果说在新世纪开始时我们仍处于历史准则与自然科学准则尚未平息的争斗中，那么正在这遗留或继承下来的矛盾的延续中 570 我们发现十九世纪哲学在原则上可能取得的真正的进步是多么少啊！十九世纪哲学更多的是在自身的周围和边缘进行多方面的紧张的工作，并调整同特殊科学的关系；而它自身的中心任务的进展却陷入了泥坑，停滞不前；从历史角度看这种停滞是很容易理解的，这必须承认。形而上学的精力的消耗殆尽和经验兴趣的蓬勃高涨，这两点就足以对此作出令人满意的解释。因此我们很容易理解，十九世纪哲学在其边缘领域得到充分发展，接触到种种经验学科，如像心理学，自然哲学，人类学，历史哲学，法哲学和宗教哲学等等；但与此相反，在基础学科方面，它给人的印象却是一种折衷的和依赖的态度。的确如此，这是难以避免的结局；它处于沉重的传统压力下，这种传统内容丰富并已达到充分的历史意识。与此一致的是，以往的任何时代都没有这个时代那样在历史哲学研究方面发展得如此兴旺、如此硕果累累。但是如果哲学必须满足最近时期由一般意识和特殊科学再一次提出来需要解决问题的要

求，那么就需要一种重要的重新布局①。要寻求解决这个问题的方向一方面取决于从心理学扩展到一般形而上学理论的唯意志论的优势地位(第四十四节)，另方面取决于这样的情况：进化原则的两种形式(第四十五节)，即历史的形式和自然科学的形式，由于它们对于**价值**规定的态度不同而相互区分。再者，欧洲人在这一世纪所经历的生活条件的巨大骤变既毁灭性地又建设性地影响了一般信念。文化在卷入蓬勃高涨、迅速扩展的高潮中要求更深刻地理解自己，这就起了推波助澜的作用；早在启蒙运动时期出现的文化问题(见前面第三十七节)发展成为一种运动，而"**对一切价值进行重新估价**"则成为这一运动的口号。

1．在这里存在一种具有特色的特征，即在所有伦理思想中比 571 以往更自觉得多、更鲜明得多地突出了**个人与社会的关系**，无论从正面的形式——个人从属于社会被陈述为一切估价的准则和基础，还是从反面的形式——个人反抗种族沉重的压力证明是合理的、备受赞赏的。

① 天主教曾力图利用托马斯主义的复活来解决这个问题，这是众所周知的事实，在此无需进一步阐述了。在这问题上也无需再引证意大利、法国、德国、比利时和荷兰的许多托马斯主义者(多数是耶稣会会士)的言词。在理论上他们并不代表任何新原则，他们最多不过在细节上探索着进一步发展旧理论的途径，以便以某种方式适应近代的知识，特别是适应近代的自然科学。但是通常人们称之为唯本体论主义的天主教哲学的更自由的倾向并未创造出新的有成果的东西。它们大部分依附于马勒伯朗士的柏拉图主义，因而又回到奥古斯丁；这样一来，我们在中世纪和文艺复兴时期观察到的对抗又重新出现了(见前面第二十八节，6；第三十一节，8)。对唯本体论主义最细致的阐述在意大利人罗斯米尼和乔伯尔蒂那里可以找到，前者提出了一种心理学基础，后者提出纯粹的形而上学形式("*L'ente crea L'esistente*"〔本体创造生存的事物〕)。在德国，京特引进唯本体论主义一些唯心主义思辨因素，特别是费希特学说的因素；在法国，格拉特里从这同样观点出发特别反对库辛的折衷主义，在这种折衷主义中他反对黑格尔主义和两者中均存在的"泛神论"(见《现代诡辩学派探讨》，《致M.瓦歇罗》，巴黎，1851年)。

第一种形式是人们从革命哲学、功利主义，特别是从边沁赋予功利主义的形态中遗传下来的(见前面第三十七节，2)。这种功利主义如一浩浩荡荡的洪流淌过十九世纪的大众文学，在其中公众福利被当作理所当然的标准而不深入分析其意义。这种功利主义的特征主要表现在将其"对绝大多数人的最大幸福"的关注局限于人类的尘世福利。精神财富虽然不予拒绝，但是衡量一切价值的标准却存在于一个物体、一种关系、一次行为、一个意念可能引起的快乐或痛苦的程度中。从理论上说，这一学说基于联想心理学令人遗憾的推论：因为得到满足的每一欲望总伴随着快乐，因此对快乐的期待便是一切愿望的最后动机，每一特殊对象都被当作取得这种快乐的工具来期盼、来评价。以往这种形式的幸福主义被迫不得不或者将利他主义的冲动与利己主义的冲动当作同样根本性的东西，或者认为利他主义的冲动是从利己主义的冲动通过个人在社会生活中的经验发展而来。与此相比，功利主义在最近时期所经历的出色的改造基于功利主义与进化原则的结合，正如斯宾塞的理论已经阐述的那样(第四十五节，7)。根据这一新观点，从社会伦理学的观点来评价利他主义，则表现为进化过程的结果，那是因为那些其成员在相当高的程度上具有利他主义的思想和行为的社会集团在生存竞争中保存了下来[①]。道德史是关于〔不同〕价值或〔不同〕"理想"的斗争，我们据此可以在一定程度上解释历史的道德体系的相对性，并在一定程度上解释这些体系逐渐集中于普遍的人道伦理学的这一发展过程。进化伦理学的这些基本思

---

① 在这过程中，本杰明·基德(《论社会进化》，伦敦，1895年英文版)借助于超自然的观念力求从社会学观点来规定宗教的本质——地道的英国式的行为。

想在许多论文中已得到详细的阐述；其代表人物可以提到的在法国有**富耶**；在德国有保尔·**雷埃**[1]，他的良心进化论曾一度令人注目；还有G.H.**施奈德**[2]。

2. 这种与功利主义的社会伦理学相对应的人生观**对世界是彻底的乐观主义的肯定**。人生作为发展过程是所有财富的整体。向着更完善的方向前进是现实世界的天然的必然性。加强生活扩大生活既是道德规律又是自然规律。**居伊约**曾以极细腻的笔法、最大的热情但不免带着宗教的色彩阐述过这一结论。他自觉地与社会生活在一起，并超越社会进而与全人类生活在一起；在其中他找到个人存在的最高涵义和最大享受。

572

然而即使还没有补充进化的理论，自然主义和唯物主义也已经坚决维护了它们的充满生活乐趣的乐观主义，并集中力量反对各种逃避世界和否定世界的道德观，特别是反对这些道德观的宗教形式。在**费尔巴哈**那里，这一点已经表现出来了。费尔巴哈规定他的哲学任务是把人培养成为"自由的、自觉的世界公民"[3]。在他看来，意志等同于幸福的冲动，而幸福并非他物，只是"没有缺陷的、健全的、正常的生活"。因此，幸福冲动是道德的基础，而道德目标又基于追求个人幸福与追求他人幸福的生动活泼的两相结

---

① 《道德情感的起源》(*Ursprung der moralischen Empfindungen*)，克姆尼茨，1877年德文版；《良心的由来》(*Entstehung des Gewissens*)，柏林，1883年德文版。

② 《从现代进化论观点看人类意志》(*Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorien*)，柏林，1882年德文版。

③ 特别参阅K.格林出版的残篇《费尔巴哈的通信和遗著》(*L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*)，卷二，第253页起；其中费尔巴哈特别阐明他与叔本华不同的立场。

合。在对别人幸福的正面的愿望中还存在着同情的根源。与德行处于矛盾地位的只是那种牺牲别人谋求个人幸福的形式。但是在另一方面，德行又以某种程度的幸福为前提，因为需要的压力迫使幸福冲动不可抗拒地片面地倾向利己主义一边。正因为如此，人类道德只有通过改善人类的外部环境才能得到发展，——费尔巴哈从这一思想发展到意义极其深远的社会要求。他的道德的感觉主义受到一种坚定的信念的支持——历史沿着他的基本原理的路线发展；他将他对于现世的所有悲观主义的、往往痛苦的评判与寄强烈希望于未来的乐观主义结合起来。在他看来，人作为具有感官感觉和意志的肉体的人格是唯一的真理。与此真理相对立，所有哲学学说，即使与神学的声音共鸣，也都化为乌有。

另一位乐观主义的唯物主义者是欧根·杜林，他创造了一种独特的"现实哲学"作为他对"人生价值"的估价的基础。这种肯定世界的反宗教性在这里比在费尔巴哈那里表现得还更清楚得多。他曾以辛辣的冷酷无情反对过十九世纪六十年代和七十年代的悲观主义，他从中看出基督教和佛教的厌世情绪在浪漫主义方面的延续。他认为，对"彼岸"的"迷信"观念是对现实世界缺乏好感的真正原因。只有当"对超自然物的迷信"全部被消除的时候，才能充分享受真正的内在的人生价值。真正的知识理解现实恰如其分，有如现实直接呈现在人类经验之前；在此现实之后另找现实，纯属妄想。关于知识如此，关于价值也一样，价值也必须在既有(*Gegeben*)中去寻找。唯一合理的东西就是现实本身。杜林已经在无限概念中觉察到(并不太错！)超越既有的东西。因此，在他看来，现实世界在大小和数量上是有限的，不过现实本身内部拥有自

573

我满足的幸福的所有条件。杜林虽然并不敌视物种起源论和进化论，但他极力反对达尔文据以创立他的生存竞争和自然选择的理论的观点，即〔人类〕缺乏足够的生活资料。杜林根据这些“有限论的”① 观点力图通过这样的论证来反驳悲观主义：败坏人对人生的享受的只是来源于超自然观念的、不恰当的组织结构和恶劣的风俗习惯。唯有现实哲学的使命是从健康的思想中产生出健康的生活，并创造出一种基于高尚的人道的思想品质的自我满足；此种自我满足的气质已由自然本身提供于“同情感”中。因此，尽管杜林激烈而愤怒地攻击现行社会制度，但他仍然起劲地为整个现实世界的合理性而辩护。正如他在理论上坚持人类知觉形式和思想形式与现实规律的同一，同样他坚信，这同一现实包含最后实现理性意识的价值规定的所有条件。因为我们这种理性意识归根结底不过是自然生命的最高形式。

3．所有这些各式各样的实证主义的乐观主义在黑格尔关于现实性与合理性同一的原则（见前面第四十二节，10）中以最有启发意义的方式起着变化。此外，这些乐观主义形式都显示出卢梭对于自然善意的信仰特征；它们都希望人类有更加美好的未来，在这一希望中它们很容易给关于人类有不断完善自身的无限能力的思想打上进化论的烙印，而这一思想法国革命哲学早已创造出来了（见前面第三十七节，4）。还更有特色的是，这最后的因素使对立的观点即悲观主义在形式上得到根本的改变。

---

① *Finitismus*（有限论）指这样一种理论或信仰：认为一个特定的实体或领域（如世界，上帝或知识）是有限的。——译者

乐观主义和悲观主义，作为享乐主义的问题（在这个世界中究竟是快乐多还是痛苦多）的答案，它们本身都同样是不健全的现象；尤其当它们表现为一般文学的因素时更是如此。对于科学来说，这一问题是没有必要提出来的，正如它是不可能回答的一样。这一争论之具有哲学意义，只是因为这一问题与另一个问题，即世界本原是理性的还是非理性的，联系起来了。这后一问题曾由莱布尼茨从一条路线上提出来，而叔本华又从另一条路线上提出来。然而在两种情况下都完全不可能妄图通过对这问题的享乐主义的根源进行形而上学的改造就可以使之消失。

在十九世纪下半叶的第一个十年中在德国流行一时的悲观主义情调在政治关系和社会关系中有其普遍的基础，而叔本华学说 574 由于作者卓越的品质常受到人们热切的欢迎，这是很容易理解的。更引人注目、更严重的是，这一情调延续到1870年以后，而且在尔后的十年中这一情调竟以通俗哲学的长篇空论潮水般地倾泄开来，曾一时完全控制了整个文学界。从文化史的角度来考虑，这一事实可认为是一种松弛和过度的表现。哲学史在这个运动中的兴趣与“*无意识哲学*”的耀眼迷人的现象联结在一起。爱·冯·哈特曼的形而上学认为世界本原是“非逻辑的”意志同“逻辑的”意识的复合体（见前面第四十四节，9），他在这种形而上学的基础上找到了莱布尼茨同叔本华之间有趣的综合。这一综合是，这个世界虽然是可能的世界中最好的世界，但是它还是很坏的，因为如果世界根本不存在也许还比存在这个世界好一些。在哈特曼这里，早由谢林传给叔本华的（见前面第四十三节，2）目的论的自然观同反目的论的自然观的混合体呈现在荒诞的幻想的畸形中。这一矛盾应

通过下述理论得到解决：在无理性的意志一度失足将自身表现为生命和现实存在之后，这一生命过程便具有理性的内容而进入不断的发展中，这一发展的最成熟的成果是看透“生存意志”的无理性，在生命过程中理性因素即基于否定那种无理性，追溯世界起源，将意志从自身不幸的自我实现中拯救出来。

因此，哈特曼在看破“幻觉”中找到“理性的”意识的本质；意志的无理性的压力以此幻觉产生使意志必然不幸的东西；他从这一关系出发阐发了道德的职责，即每一个人应该合作谋求通过扬弃幻觉以达到世界意志的自我拯救。他又阐发了历史哲学的基本思想：整个文化工作应以这种拯救为其目标。此外，他的宗教哲学看出救世宗教的最深刻的本质在于：通过世界过程上帝将使他自己摆脱他的本质的“非逻辑的”因素。这种无理性的意志的发展应以消灭这种意志为其理性的目标。因此，哈特曼肯定所有文化工作，因为文化工作的最后目的是消灭生命，并将意志从存在的厄运中解救出来。在这方面，他与梅因勒德尔进行接触，后者同他一起并仿效他将叔本华的理论发展成为苦行主义的“救世哲学”。但是在哈特曼那里这些思想抹上进化论的乐观主义的色彩，这种乐观主义表现出比我们在叔本华那里可以找到的对于历史发展的重要性和丰富性还要深刻得多的理解。正如爱·冯·哈特曼从“物种起源论”的观点出发，不署名地对他的“无意识哲学”提出了最好的批评，同样在他自己的思想的发展中，悲观主义的外壳也逐步被剥掉了，而积极的进化原则作为本质的东西显露了出来。在他那里，黑格尔又战胜了叔本华。575

4．所有这些人生观的典型极端在此交相辉映，尽管对个别价

值和意志目的的认识和划分等级各有不同，但是在总体上承认占统治地位的道德习俗，特别是承认其中的主要组成部分利他主义，在这一点上它们的意见是一致的。它们的区别与其说涉及到道德本身，不如说涉及到一般的系统阐述，或道德制裁，或道德动机。即使更激烈的倾向也不过只追求把真正的人伦从在历史上的人生学说或其遗风或其影响中所遭到的歪曲和误解中解脱出来。通过所有上述理论，流行着一种强烈的民主思潮，将全民福利置于一切之上，将个人的内在价值估计得比在德国哲学的伟大时期更低得多。类似卡莱尔"英雄崇拜"的倾向(见前面第四十五节，5)在十九世纪便很少很少听见了。远远流行得多的是泰纳为思想史而使之流传起来的环境(*Milieu*)论，环境论倾向于将个人在历史运动中所起的作用与群众影响相比缩小到最低限度。

当我们越来越认清这样一些理论完全对应于某些政治、社会、文学和艺术的形势和近代明显的生活现象的时候，我们也就越来越理解，为什么到处都出现个人主义的反动，而且还以一种特别激昂的方式出现。首先我们必须着重指出，与随波逐流的追逐个人名利相反，被人随意贬低为浪漫主义的那一伟大时代的个人主义的文化观念而今并未完全像人们所想像的那样已经完全消失了。它还继续留存在许多有高度修养的人物身上，这些人认为没有必要把它在文学中表现出来，因为有关这一理论的理想已在费希特、席勒和施莱尔马歇那里表现出来了。正因为如此，它与极端的个人主义偶尔展示的矫揉造作的悖论毫无共同之处。

这些悖论中最显著的范例来自黑格尔"左翼"，出现在麦·施蒂纳（卡斯帕·施米特的笔名，1806 — 1856年）一部奇异的书：

《唯一者及其所有物》[1]（1844年）。施蒂纳与费尔巴哈的关系犹如费尔巴哈与黑格尔的关系：他推出与前提完全颠倒的结论。费尔巴哈曾视“精神”或“理念”为“自然的他物”，为抽象的和不现实的东西，为“神学的幽灵”。他曾宣称唯一的现实是人，活着的有血有肉有情感的人；但是他的伦理学指向人性，对人类积极的爱。可是施蒂纳发问：什么是人类呢？一个类概念，一个抽象名词——在费尔巴哈体系中行走的古老的幽灵的最后影子。真正的具体的现实是个人——一个自负独断的人物。这个人物用他的观念和意志创造出这个世界；因此他的所有物扩大到他愿意扩大的地方。他不承认超过他自身的一切；除了他自身的福利以外他不承认任何福利；他不为他人的规律、他人的意志服务。因为在他看来除他自身外不存在任何东西。就这样，施蒂纳通过歪曲费希特关于“普遍的自我”的学说以达到现在理论意义上又在实践意义上的“利己主576 义”。他扮演“唯我主义者”[2]，宣扬肆无忌惮的自我追求，——“我无所顾忌”[3]。所有这一切听起来像是一种矫揉造作的犬儒哲学；还值得怀疑的是，这本书是否值得严肃对待。无论如何，它很快就丧失了它曾一度引起的兴趣，而且湮没无闻，只是到了最近才把它发掘出来。然而现在当我们很容易在其中听出受群众压抑的个人的痛苦的呼救声的时候，我们不应该忽视：在这里挣扎着谋求从社会中解救自己的这个“唯一者”（个人）并没有任何迹象表现出在这样的解救活动中可为他辩护的特殊的价值。他的唯一的特创性基

---

① *Der Einzige und sein Eigentum.*

② 参阅前面第三十四节，2。

③ 施蒂纳的立场被一本奇异的不署名的书《理智与个人》（莱比锡，1846年）〔以有意或无意的讽刺画的方式战胜了：“我就是我自己一个人”〕。

于悖论的胆识。

5. 另一别具一格的个人主义形式是由朱利叶斯·**班森**[①]从叔本华的意志形而上学发展而来。在这里，极其严肃地对待意志的“非理性”，但是摘掉了“唯一的意志”的泛神论帽子。我们只认识有意志的个人，因此班森在个人身上看出现实的独立的**原始能力**，在此之外更高的原则便不存在了。有限人格（班森又称之为“*Henaden*”〔单一〕）的独立自足的存在（*Aseität*）从来没有像在这种无神论的意志原子论中这样鲜明地表达出来过。此外，这些“意志”每一个内部都一分为二，其中包含它的非理性和不幸。这一矛盾属于意志的本质。意志是“严肃的矛盾”；这是真正的辩证法，“现实的辩证法”。然而这种矛盾不可能为逻辑思维所把握；因此意志企图认识世界的一切努力都是徒劳的。排除矛盾的逻辑思维不可能理解由内在的矛盾的意志所组成的世界。这种世界与理智之间的矛盾甚至使叔本华所承认的部分解脱（见前面第四十三节，4）也成为不可能；因此不可毁灭的个人意志必将永远在不断更新的存在中忍受自我摧残的痛苦。形而上学的尊严花费的代价太高了，在这里人格承认此尊严是“思维的品格”。这一思维品格的充分发扬，尽管实际上无目的、无效果，却形成一切价值的原则。

因为这一“现实的辩证法”的认识论主张在逻辑思维与充满矛盾的现实之间没有共同的尺度，所以这种“悲惨论”的幻想并不要求自己有科学有效性的权利。这些幻想只表现了陷于自我意志矛

---

① 《性格学文集》（*Beiträge zur Characterlogie*），1867年；《认识中的矛盾与世界本质》（*Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*），1881年/1882年。

盾的个人的忧郁情绪。这些幻想恰好与〔施蒂纳的〕"唯一者"（个人）相匹对，前者抑郁而忧伤，后者粗鲁而轻佻。两者都证明：如果"哲学"将形成乐观主义和悲观主义特性的情绪当作教材内容的话，那么我们将会得到什么样的结局呢！

577　6．此事更明显地表现在诗人弗里德里克·尼采近数十年来施于人生观及其文学表现的巨大影响上。多种因素结合起来形成这一影响：令人着迷的语言美，——即使在内容转入神秘难解的含沙射影的地方，也诱惑人，使人陶醉；神秘的象征主义，——特别在《扎拉图斯拉如是说》一书中作者沉迷在晦暗和摇晃不定中；箴言警句的表现形式，——此形式决不要求读者进行前后一贯的抽象思维，而是让读者沉湎于风趣横生的兴奋中，任便自己作出抉择，指望能从中享受到令人惊异的意念，卓越的阐述，巧妙的比喻，反常的联想。但是比起作者的人格给人的直接印象，所有这些因素都不足为奇。我们碰见的是一位具有高度文化的人，有彻底的独创性，他历尽时代艰辛，他遭遇到与时代本身所遭遇的同样的不可解决的矛盾。因此，他的语言引起了共鸣；然而也因此引起由他的影响而招致的灾祸，他的影响不但未能治好反而加重了时代的疾病。

在他自己本性中内在对抗的两个因素他本人称之为"狄俄尼索斯"①和"阿波罗"②。那是唯意志论与唯理智论之间的对立，叔本华的意志与黑格尔的理念之间的对立。在此，对立表现在一位具有最高理智修养和审美创造力的人身上，他能以不可名状的敏感

① *Dionysos*：酒神。——译者
② *Apollo*：太阳神。——译者

在思想上领悟历史和人生，并能以同样细腻的感情用诗歌再现历史和人生。然而科学和艺术都未曾将此人从黑暗的“生存意志”中拯救出来；在他心灵深处惹起一种狂热的冲动，渴望野蛮行动，渴望掌权和用权。他是一位神经质的教授，他极愿做一位狂荡暴君；他在两边来回摇摆，一边是静静地享受高度文明的财富，另一边是对于激情生活的神秘的、炽热的追求。时而他沉迷在审美静观和艺术创作的安谧的幸福中，时而他又抛弃所有这一切而发泄他的冲动、本能和激情。情欲本身对他来说毫无价值，——这显示出他的本质的高尚和纯洁。他追求的享受不是知识本身就是权力本身。在这两者之间的斗争中他被摧毁了——他成了时代的牺牲品，他的那个时代已不再满足于理智、审美和道德的文明的非个人的和超人的价值，而渴求不受限制的个人行为的放纵：他的时代陷入在从过去继承来的理性与渴望未来的热情之间的斗争中，连同它所具有的整个价值，被撕裂、被压成粉碎。用艺术表现这样被撕裂被压碎的状态正是尼采著作的魅力之所在。

在第一时期，尼采的思想处于萌芽状态，这期间两种因素间的冲突尚未显露；相反，我们发现他将叔本华的基本思想应用于希腊悲剧的起源和理查德·瓦格拉的歌剧，从而将艺术表现为挣脱意志的桎梏的源泉。然而甚至在这一时期他也认为从这一悲剧情调中必然产生崭新的、高尚的文化，必然出现一种更高傲的民族，它具有勇敢的、大胆追求的意志，这意志会胜利地炸破目前理智和精神生活的镣铐，而且甚至在这一时期这种追求创造力、追求独断专横的倾向也已将历史重担抛诸脑后。没有传统没有权威能压制这种艺术文化；审美自由既不能被知识也不能被生活所束缚。

578

不难理解，当这些思想开始澄清的时候，这位哲学诗人曾一度沿着唯理智主义的道路前进。科学是挣脱一切枷锁而且不承认超过自身的任何东西的自由精神；但是科学只有当它解放了“现实的”人，使“现实的”人能不依赖于超感官或非感官的任何东西站起来时，才是如此。这样的科学在尼采看来，具有文化的本质，是实证科学，不是形而上学，甚至不是意志的形而上学。因此他为怀念伏尔泰而写了“为自由的灵魂”的书，这就使他自己更接近于费尔巴哈的人生哲学。他与保尔·雷埃的功利主义伦理学协调一致；他确信纯粹科学文化的可能性。他甚至在知识中看出最高、最好的人生目的。在他看来，知识是真正的欢乐；在 *θεωρία*〔静观〕中我们获得赞扬世界和人生的欢乐，沉浸在这欢乐中的整个清新之感乃是对现实世界的享受，这种享受既是审美的又是理论的——这是这一时期的基调，这一时期是他最幸运的时期。

后来，狄俄尼索斯的（即狂热的）激情表现为一种无法控制的渴望，渴望尽情放纵强有力的、统治一切的、毫无怜悯心的人性，彻底消灭敢于挡路的一切。人类最强大的本能是**权力意志**：必须肯定的正是这种权力意志。然而这无条件的肯定打破了我们的文明迄今囿于其间的正规的价值体系；在这一意义上新的理想是“超然于善恶之外”。权力意志不承认任何“被容许”的界限：对于它说来，一切来源于权力和提高权力的东西都是善；一切来源于虚弱和削弱权力的东西都是恶。因此，在我们的判断中，在认识和信念中，重要的事不在于它们是否是“真实的”，而在于它们是否帮助我们，是否改善我们的生活，是否提高我们的权力。它们之所以有价

值只是因为它们使我们强大①。因此，在变化不定的生活发展中，信念可能而且也必然随之变化（正如尼采本人有时也的确如此）。人们选择他们需要的东西。知识的价值超然于真伪之外。“无一物是真实的，——一切都是可能的”。因此在这里开始了“价值的重新估价”——在这一点上这位“哲学家”变成了一位道德的改革家，立法者，新文化的创造者。在尼采思想发展的第三阶段，他满怀这一任务的意识。

从这观点出发，与随大流的平常的庸人相对立，他建立起“超人”的理想。权力意志是统治意志，而最主要的统治权是人统治人。黑格尔曾经说过，世界史表现出所有重大事物中最重大的是一个自由意志统治另外的自由意志。当尼采从“统治者的道德”与“奴隶的道德”之间的对立出发发挥他的新的文化观念的时候，我们就回忆起这句格言来。践踏一切挡路者所表现出的残忍，对原始人类兽性的解放，在这里都表现为强者的权利和职责。强者发展和保卫生活的精力以反对忍让牺牲和谦卑屈从的贫困和虚弱。因此，奴隶道德基本上与尼采从前反对过的超自然主义的遁世本性一致。过渡时期与他的第三阶段的积极联系就在于对征服世界的生活渴望的“欢乐”的肯定。 579

不过，“超人”的理想仍然蒙上一层诗意的朦胧面纱。根据最初的倾向，超人是个伟大人物，他施展天赋权威，驾凌群众之上。“芸芸”群氓之存在只是为了从中可能出现罕见的奇迹——出现超人。这些超人，代代相传，脉脉相通，认为在这熙熙攘攘相互追逐

① 在此尼采以天才的自负预先认识到在贫困庸俗中或在虔诚的渴望拯救中什么东西构成了今天的实用主义的思想内容。

的尘世中唯有他们拥有整个意义和价值。天才是历史的目的；这就是天才有统治庸人的权利的根源。然而根据另一倾向，“超人”表现为更高的人类的典型，他应该作为强壮的种型受到教育和训练，他摆脱奴隶道德的限制和自我干扰，享受着在强烈的生活放纵中的统治力量。在两种情况中，尼采超人的理想既是贵族的又是高雅的。他反对“奴隶道德”，反对奴隶道德的超自然基础，这使他恰恰受到这样一些人的欢迎，这些人渴望最先斩掉高出“芸芸众生”的超人的头，——这对于他的箴言警句的诗意朦胧和象征性的含混多义无异是一种严重的惩处。

在“超人”的理想所发展的两条路线之间，这位作者还未达到明确的抉择。扎拉图斯拉将这两条路线同五光十色、熠熠闪光的过渡路线混淆起来了。很清楚，一种形式带有浪漫主义的天才创造观的味道（见前面第四十二节，5），而另一种形式带有社会学的进化论的味道。但是关于人类典型通过哲学而提高的思想使我们一方面回忆起法国革命及其理论（孔多塞），另一方面回忆起德国唯心主义的基本原理。在此，补充说明一下下述事实是完全正确的：从超人论的观点出发，走向费希特就不远了，尼采并未走出这一步是因为在他的本性中存在着太多的施勒格耳的讽刺的“天才创造观”。这一点使他不能找到从个人的权力意志走向“普遍的自我”的道路——走向肯定“价值有效性高于一切”的价值观点。

7．不受限制的个人主义的反抗发展到最高峰，主张一切价值
580 都是相对的。只有超人的权力意志作为绝对价值而继续存在并审理每一为之服务的手段。在“高等”人看来，不复存在任何形式或标准，无论是逻辑的还是伦理的。超人的独断意志顶替了“理性的

自主性”,——这就是十九世纪所描述的从康德到尼采的道路。

正是这一点决定了未来的问题。相对论是哲学的解体和死亡。哲学只有作为**普遍有效的价值的科学**才能继续存在。哲学不能再跻身于特殊科学的活动中（心理学现在还属于特殊科学的范围)。哲学既没有雄心根据自己的观点对特殊科学进行再认识,也没有编纂的兴趣去修补从特殊学科的“普遍成果”中得出的最一般的结构。哲学有自己的领域,有自己关于永恒的、本身有效的那些价值问题，那些价值是一切文化职能和一切特殊生活价值的组织原则。但是哲学描述和阐述这些价值只是为了说明它们的有效性。哲学并不把这些价值当作事实而是当作**规范**来看待。因此哲学必须把自己的使命当作“立法”来发扬——但这立法之法不是哲学可随意指令之法,而是哲学所发现和理解的理性之法。

沿着通向这一目标的道路，目前的、内部往往意见分歧的运动，其目的似乎是要夺回德国哲学伟大时期的重大成果。由于洛采果断地提高**价值观**的地位,甚至将它置于逻辑学和形而上学〔以及伦理学〕之顶端,激起了许多对于“价值论”（哲学中一门新基础科学)的种种倡议。只要还没有忘记,在确证事实和阐述发生发展时,我们所获得的只是哲学本身必须据以完成其批判任务的材料;这些倡议首先应按照前一世纪的思想习惯在某种程度上局限于心理学和社会学的范围内;如果这样作,不会有什么害处。

然而对于哲学这一中心工作来说,哲学史作为其基础,价值并不更低；在这意义上黑格尔首先认识到哲学史必须被视作哲学本身的组成部分。因为哲学史(见前面第二节,2)描述了欧洲人用科学的概念表现他们的世界观和人生判断所形成的过程；哲学史从

而恰恰表现了：在这过程中文化价值意识如何以特殊经验提供的条件为诱因，以特殊的知识问题为工具，以越来越清晰越来越确实的意识，一步一步地前进；而这些文化价值的普遍有效性便是哲学的对象。人性之屹立于崇高而广阔的理性世界中不在于合乎心理规律的形式的必然性，而在于从历史的生活共同体到意识形态所显露出来的有价值的内容。作为拥有理性的人不是自然给予的，而是历史决定的。然而人在文化价值创造活动的具体产物中所获得的一切，通过科学，最后通过哲学，达到概念的清晰性和纯洁性。581 不过哲学成就所拥有的有效性不存在于历史的真实性和可理解性，而必须一再努力追求的是，以批判的改造将哲学成就归因于永恒的法根据，哲学成就以此根据扎根于理性之中。因此哲学史是哲学真正的工具，而不是哲学本身。

人名索引

按德文字母顺序排列，有删节。数目指原书页码。

主 题 索 引

连续数目，第一个指节，其余指段。无段可属者标明所在原文页码。

B

C 又见 K

D

F

O

P

Q

S

W

Z